سرّ نی

نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

تألیف

دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب

جلد دوم

سرّ نی

نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

تألیف دکتر عبدالحسین زرین‌کوب

سر نی (جلد دوم)
زرین کوب، عبدالحسین
چاپ سوم

•

انتشارات علمی

•

حروفچینی، شرکت حروفچینی گیتی خودکار ۸۹۰۸۷۷
چاپ، چاپخانه مهارت
تیراژ ۵۰۰۰ نسخه

مرکز پخش در تهران و شهرستانها: انتشارات علمی، خیابان انقلاب، مقابل در بزرگ دانشگاه تهران، شماره ۱۳۵۸ تلفن ۶۶۰۶۶۷

بنیادگذار محمدعلی علمی
انتشارات علمی
پائیز ۱۳۶۸

فهرست مطالب

جلد اوّل

جلد دوّم

فهرست بند ها

* عدد سمت راست شمارهٔ فصل و اعداد سمت چپ مربوط به بندهای آن است.

۱۲۰ انسان در عالم

۳۲۷ با آنکه عالم حسی در نشئهٔ انسانی به کمال خویش می رسد و به همین سبب تمام کاینات عالم در اطوار ومنازل خلقت کمالشان درین است که منتهی به مرتبهٔ انسانی گردند، خود انسان کمالش که عبارت از نیل به مرتبهٔ خلافت الهی است از طریق از خود رهایی و فنای خودی ممکن و حاصل می گردد. همین از خود رهایی هم هست که قیامت روحانی را در وجود وی تحقق می دهد و وی را در عالمی روحانی که ورای عالم حسی است حشر می کند و از تنگنای خور و خواب وخشم و شهوت که زندگی هر روزینهٔ عالم حسی بدان محدود می شود، بیرون می آورد. الف

در واقع آن پیوند اتصالی هم که در ورای هرگونه تکیّف و قیاس بین خداوند با انسان هست* به همین مقام خلیفة اللّهی انسان مربوط است، چرا که نزد مولانا انسان واقعی و آنچه رب ناس با وی اتصال(§ ۱۰۵ ث)خالی از چندو چون دارد جانی است که شناسای جان باشد، و آنکس که در اقلیم جسم و دنیای حس محدود و متوقف می ماند و جان را که در آنسوی جسم و حس است نمی شناسد ناس نیست و چون از انسان چیزی جز صورت انسانی ندارد البته از ادراک مرتبهٔ خلافت الهی محجوب خواهد بود. در هر حال همین اتصال بیچون که بین ربّ ناس با جان ناس هست و ادراک شهودی آن غایت سیر انسان در جستجوی حق است انسان را که در ظاهر بیش از یک مشت آب و گل نیست بر آسمان رفیع و چرخ اثیر هم افزونی می دهد* و از تمام کاینات ممتاز می دارد. اما آدمی هم تا به حیات آندمی که از ولادت‌ثانی (§ ۱۰۵ هـ)حاصل می آید زنده نگردد* تحقق به معنی واقعی انسان پیدا نمی کند، و از ینجاست که وجود انسان واقعی مثل کبریت احمر نایاب می شود و

آن راهب که مثل ذوجانس کلبی در روز روشن با چراغ گرد شهر می گردد و همه جا انسان می جوید* درواقع جو یای اینگونه انسانی است.

ب

پیداست که انسان تا وقتی در خشم و شهوت و درخور و خواب حیوانی که هم با خشم و شهوت مربوط است با خود برنیاید* نمی تواند از خودی خویش که تعلق قلبی او را به عالم حسّی سبب می شود و از عالم جانش منصرف می دارد بیرون بیاید و در نشئهٔ انسانی که ورای مرتبهٔ حیات حیوانی و آنسوی دنیای خور و خواب است تجدید حیات بیاید.

پ

بنابرین، آنچه مایهٔ مزیت انسان بر عالم و بر تمام کاینات محسوبست همین حقیقت انسانی است که عشق را با اختیار در وی جمع می کند و با این هر دو، تشبه به حق و تخلق به اخلاق الله را که غایت سلوک و مقصد حکمت و کمال انسانی است برای وی ممکن می دارد، و از آنجا که شخص انسان در مرتبهٔ کمال خویش خلیفهٔ حق و مرآت وجه اوست وسیلهٔ شناخت حق هم هست، و اینکه مولانا آدمی را «اسطرلاب حق» می خواند[1] و تأکید می کند که آدم اسطرلاب —یا بر وفق ضبط نسخه های مثنوی اصطرلاب— اسرار علوست* نظر به اهمیت نقش حقیقت انسانی در شناخت حق دارد چرا که به تعبیر وی «همچنانکه اسطرلاب مسین آینهٔ افلاک است» آدمی هم «چون او را حق تعالی به خود عالم و دانا و آشنا کرده باشد از اسطرلاب وجود خود تجلی حق و جمال بیچون را دم به دم و لمحه به لمحه می بیند»، و اینکه باز به قول مولانا «هرگز آن جمال از ین آینه خالی نباشد»[2] مزیت و رفعت شأن انسان را که خلیفهٔ حق و مرآت صفات اوست نشان می دهد و مفهوم اشارت مَنْ عَرَفَ نَفْسَه فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه (§۲۲۰ الف) را هم که در سخنان صوفیه مکرّر آمده است و غالباً نیز آن را همچون حدیث نبوی تلقی کرده‌اند، از بعضی جهات تبیین می کند.

ت

درست است که این اسطرلاب الهی در عالم حسی در دست عام خلق که خود حقیقت وجود خویش را نمی توانند درک کنند افتاده است و اینها نمی توانند از نقوش آن حقیقت حال عالم علوی را دریابند و در حقیقت نقشهای گویایی که نزد اهل اسطرلاب «از چرخ غیب وخورشید روح»* آگهی می دهد برای آنها مستند هیچ حکمی و وسیلهٔ هیچ نوع معرفتی نیست، اما انبیاء، که چشم غیب‌بین دارند و «تنجیم» این اسطرلاب را خداوند از طریق وحی به آنها تعلیم می کند، این عام خلق را به حقیقت حال خویش و سرّی که تجلی جمال در وجود آنهادارددلالت* می کنند، و بدینگونه انسان حدّ وجود خود را از طریق وحی نبوت و دلالت انبیاء

می تواند درک کند، و فکرت فلسفی و حلّ عقدهٔ اشکال علم بحثی نمی تواند آن را بر وی کشف نماید*. ث

این معنی هم که انسان اسطرلاب اسرار حق محسوبست به احتمال قوی در کلام مولانا تعبیری است از فحوای مضمون یک حدیث نبوی که نزد صوفیه غالباً بدان اشارت می شود و به موجب آن خداوند آدم را بر صورت خویش خلق کرد* — **خَلَقَ اللّٰهُ آدَمَ عَلیٰ صُورَتِه**[۳] مولانا درین اشارت ظاهراً صورت را در معنی وصف و صفت تلقی می کند. (§ ۲۳۱ چ) و به همین سبب وقتی هم در جای دیگر می گوید که عشق اسطرلاب اسرار خداست* نظر به این معنی دارد که عشق در عین آنکه وصف انسانی و مایهٔ امتیاز او از سایر کاینات است در واقع وصف حق است و انتساب آن به انسان جز از روی مجاز نیست، پس در انسان اگر محبت و عشقی هست انعکاس پرتویست که از صفات حق و صورت وی افتاده است، ونوری که بر اسطرلاب و نقوش آن می تابد از اسطرلاب نیست، از خورشیدست که اسطرلاب اوج و رفعت آن را نشان می دهد. این قول هم که خداوند انسان را بر صورت خویش خلق کرد[۱] در نزد مولانا مستند این حکم است که صفات ما نیز از صفات و اوصاف حق ناشی است و البته خلافت الهی انسان و اینکه انسان مظهر و مرآت تجلی اوصاف حق هم هست به احتمال قوی می بایست در نزد وی ناشی از همین معنی بوده باشد. ج

۳۲۸

با توجه به وصف وحدت که اقتضای ذات حق و لازمهٔ صفات او نیز هست، قول به این مظهریت انسان در عین حال این مسأله را مطرح می کند که اگر حقیقت انسانی صورتی از وصف حق است برای چه، بررغم آنچه وحدت ذات آن را اقتضا می کند، دایم با خود در اختلاف و نزاع است و آنگونه که مقتضای اصل صورت اوست به وحدت تام تحقق نمی یابد؟ به این مسأله مولانا جلال الدین در قصهٔ اعرابی و خلیفه* ضمن تأویل رمزی آن داستان (§ ۱۵۶ پ) پاسخ می دهد و می کوشد تا این تخالف و تضاد را به نحوی توجیه کند. الف

مولانا در بارهٔ اشخاص قصه به مناسبت خاطر نشان می کند* که این اشخاص همگی صورت حال خود ما هستند، چنانکه اعرابی رمزی از عقل است و زن رمزی از

۳۲۷/۱و۲— فیه مافیه/۱۰ ۳— جامع صغیر ۲/۴

۳۲۷/★ ب: ۴/۷۶۰، ۶/۱۳۸، ۵/۲۸۹۰، ۵/۲۸۸۷ - ۵/۲۸۹۴ پ: ت:
۶/۳۱۳۸ ث: ۶/۳۱۴۱، ۶/۳۱۴۳، ۵/۵۶۴ ج: ۴/۱۱۹۴، ۱/۱۱۰،

حرص وحکایت هم در واقع نقد حال ماست. اما اصل انکار و اختلاف خلق، که ماجرای نزاع اعرابی وزن در ین قصه رمزی از آنست و تخالف عقل ونفس رانشان می دهد و با وحدت و اتحادی که اوصاف انسانی با یکدیگر و با اصل خویش که صورت اوصاف حق است (§۳۲۷ج) دارند قابل توجیه به‌نظر نمی آید، ناشی است از اینکه نسبت خلق به حق حکم نسبت جزو به کل را دارد.* اما این نسبت از مقولهٔ ارتباط و تعلق بین جزوهای کلّ با خود کل نیست بلکه اینجا جزوها در حکم وجوه مختلف حقیقت واحد محسوبند، چرا که اصل حقیقت در مفهوم متعارف پذیرای جزو نیست، پس انسان که نسبت به حق حکم جزو را به کل در همین مفهوم اخیر دارد وجوه مختلف کلّ را نشان می دهد و در واقع اوصاف حق را از خود ظاهر می کند. اما این اوصاف که در نظر انسان با یکدگر مغایر می نمایند در حقیقت اجزاء یک کل در معنی عادی کلمه محسوب نیستند، وجوه مختلف امر واحدی هستند و هر یک از ین احوال در عین آنکه با یکدیگر اختلاف دارند با اصل متحدند. ب

پس ارتباط آنها با حق از مقولهٔ نسبت بوی گل با گل و بانگ بلبل با بلبل نیست، بلکه از نوع نسبتی است که بانگ همهٔ مرغان با بلبل و بوی همهٔ گل‌ها با گل دارد و به تعبیر دیگر، از مقولهٔ نسبتی است که هر چیز زیبا به اصل زیبایی می تواند داشت، وگویی نسبت هر یک از اعیان خلق به وجود واحد همان نسبت اجزاء مقیده باشد با کلّ مطلق[1]. به بیان دیگر، خلق مختلف حکم حروف الفبا را دارند که با وجود اختلاف ظاهر همهٔ آنها به نحوی با الف متحد ومربوط هستند،* چرا که بر وفق تعبیر صوفیه، عقل کل که اَوّلُ ما خَلَقَ اللّهُ محسوبست در قیاس با الف که عبارت از واحدست حکم باء بسمل را دارد[2] و از مراتب آن به‌شمار می آید، و پیداست که سایر خلق هم مثل سایر حروف جز مراتب مختلف همین وجود واحد که از آن تعبیر به الف می کنند نخواهد بود، و هر چند حروف در ظاهر مختلف ومتکثر می نمایند، از یک روی که وجه اتصال و اتحاد با الف باشد، همهٔ آنها سرتا پا یکی هستند.* پ

بدون شک این نکته که حروف ابجد را طفلان فاش وآسان می یابند* و با اینحال حقیقت معنی آن را نمی دانند (§۲۲۲) نیز اشارتی به وجود اسراری در حروف هست که مولانا در ینجا می کوشد تا از طریق آن مفهوم وحدت خلق را به نحوی توجیه کند. اتحاد خلق را باهم و با اصل خود که صورت حق است، جلال‌الدین، در عین حال مستند تبیین این نکته می یابد که اختلاف خلق ظاهری است و حقیقت ندارد. به علاوه اختلاف آنها که امری ظاهری است در ین نشئه

است و اتحاد و وحدت که حقیقت حال آنهاست در نشئهٔ بعد پیدا می شود*. ت

۳۲۹ معهذا حقیقت انسان در نشئهٔ حاضر هم عبارت از اندیشهٔ اوست، واینکه مولانا به جهت دفع هر شبهه‌یی در ین باب خاطرنشان می کند که مابقی هرچه هست در وجود وی جز استخوان و ریشه‌یی نیست*نشان می دهد که این اندیشه در نزد وی تمام جریان حیات انسانی را در بردارد: از حیات حیوانی که استخوان و ریشه اش با آن مربوط است تا حیات انسانی که آنچه وی آن را از حیوان و مَلَک ممتاز می کند بدان تعلق دارد. عجب آنکه انسان کبیر هم، مثل انسان که عالم صغیرست، حقیقت وجودش همان اندیشه است و این حقیقت همان امری است که از آن گه‌گاه به عقل کل عبارت می کنند و حکمت بالغهٔ الهی نیز تعبیری از آن محسوبست. همین حکمت بالغه است که این عالم یک فکرت آن محسوبست* و تمام عوالم جز جلوه‌یی از فکر و سودای آن نیست*. الف

در هر حال این عقل کل که نزد صوفیه مبدء عالم ملکوت و تعبیری از صفت قیومی خداوند تعالی محسوبست[1]، و بی آنکه بدانچه حکماء و مفلسفان در باب وی می گویند[2] موصوف باشد، جان عالم و آنچه ملکوت آن خوانده می شود بدان قوام و بقا دارد، بدان سبب که بر ما محیط و به همین جهت مثل جان با ما نزدیک است، نزد ما نامرئی است، و عقل ما که عقل جزوی است و هیچ امری را جز به آلت فکر ادراک نمی کند نمی تواند بر آن احاطه یابد. معهذا آنچه عقل جزوی را با آنکه از ادراک حقیقت عقل کل عاجز و قاصرست به جستجوی آن وامی دارد، همین حکمت بالغهٔ الهی است که عقل کل همانست. و اینکه عقل جزوی طالب شناخت آن می شود و چون نفوذ در اقلیم اینگونه لطائف شأن آن نیست همواره از ادراک آن باز می ماند، حال وی را در ین جستجو به حال آن سوار مانند می کند که می پندارد اسب خود را گم کرده است و همه جا به دنبال آن در جستجوست اما نمی داند که در واقع همان اسب است که او را در ین جستجو به هرسو یی می برد*، و طرفه آنست که این عقل محدود جزوی این جستجو را هم از خود می پندارد و نمی داند که او هرقدر با وسایط برهان و استدلال سعی نماید تا راه به عقل کل بیابد دسترس ناپذیری عقل کل

۳۲۸/ ۱ و ۲– شرح گلشن راز/ ۳۲، ۱٦٤

۳۲۸/* الف: ۲۲٤٤/۱ ب: ۲۹۰۳/۱، ۲۸۰۱/۱ پ: ۲۹۱٤/۱-، ۲۹۱۵/۱ ت: ۲۷۲۸/۱-، ۲۹۱۷/۱-

وی را از شناخت خویش محروم می دارد و تمام وسایط واسباب وی را — که عقل جزوی جز به مدد آنها قادر به ادراک نیست — باز پس می زند. ب

اینجا در طیّ این جستجو عقل جزوی به موج دریا می ماند که با سرعت و جسارت خاص به هر وسیله‌یی تمسک می کند تا خود را به قلب وعمق دریا برساند، اما دریا که تمثیل عقل کل است وی را بلافاصله با شدت به سوی کرانه باز پس می راند و با همان وسیله او را از خویش دور می اندازد،* از ین رو حال عقل جزوی، که انسان می خواهد به وسیلهٔ آن به دریای بی پایان حکمت الهی راه یابد و بدینگونه صورت ظاهر را به معنی تحقق دهد، به کاسه‌یی می ماند که بر روی آب می رود و تا وقتی از آب خالی است حرکت دارد، به مجرد آنکه آب در وی راه یافت در آب غرق می شود* و دیگر خودی خود را از دست می دهد و درمی یابد که ورای عقل جزوی دریایی است که وجود وی را نفی می کند و تا وی از خودی خویش رهایی نیابد نمی تواند در آن فانی و به آن باقی گردد. پ

بدینگونه آنکس که می خواهد به کمک عقل جزوی راه به عقل کل وحکمت بالغه و بی پایان بیابد، مادام که هنوز به کمال نرسیده است و از اتصال به کل و فنای در آن واقف نیست به «خودی» خویش «شعور» دارد و صفات بشری که در او هست او را از استغراق در کلیت باز می دارد، اما به مجرد آنکه این اوصاف وی فانی شد جزویت وی به کلیّت می پیوندد و کاسه چون از آب بی پایان دریا لبریز می شود در دریا فانی می گردد* و محدودیت و تعین خود را از دست می دهد. این نکته که کاسه هم وقتی بر روی آب حرکت می کند وهنوز فانی ومستهلک در آن نیست حتی همان حرکت کردن و زیر وزبر شدنش هم از خود او نیست، از دریاست، امری است که عقل جزوی به علت اعتمادی که بر مجرد حس دارد از آن واقف نیست، و اینجاست که حال او یادآور حال سواری می شود که اسب خود را یاوه می پندارد و بیهوده به جستجویش می پردازد و نمی داند که آن اسب یاوه نیست و پویه و جستجوی خود وی نیز از آن است. ت

در واقع عقل جزوی هرچند در آنچه به حس و عمل و احوال معاش انسان مربوط است بیناست، در آنچه به ماوراء حس و «احوال عقبی» تعلق دارد نابیناست[۳]، و علم بحثی که از تکاپوی بیهودهٔ وی در ین اقلیم نامکشوف حاصل می شود و وی آن را نتیجهٔ کنجکاویهای عقل نظری می پندارد نزد عارف معرفت واقعی نیست و با آنچه نابینا از پساویدن اندام فیل ادراک می کند تفاوت ندارد، و با اینهمه اصابت وی در آنچه به احوال معاش و لوازم عمل تعلق دارد نیز از خود او

نیست، انعکاس نوری است که از عقل کلّی بدان می تابد وآن را روشن می دارد. ث
پس نوری که عقل جزوی را روشن می کند از اتصال وی به عقل کل ناشی است که عقل جزوی بدان شعور و وجدان هم ندارد و در واقع خود بر معیّت حق با اشیاء، که در قرآن (٥٧/٤) بدان اشارت هست، مبتنی است. پیداست که این معیت حق با عقل انسانی هم به علّت همان شدت اتصالی که دارد از دسترس عقل جزوی خارج می ماند ودر حقیقت عقل کل، که تمام آنچه عقل جزوی به خود منسوب می دارد فعل اوست، نمی گذارد تا عقل جزوی مادام که در وی مستهلک و فانی نیست وی را ادراک کند و الهام بخش واقعی و «دهندهٔ راز» را که همان عقل کل است بازشناسد.* ج

۳۳۰

اینکه مولانا از مفهوم انسان کامل هم که حقیقت محمدیّه مظهر اتم تمام مراتب آن محسوبست به عقل کل تعبیر می کند از آن روست که انسان کامل، یا به تعبیر مولانا ولی حق، از خود فانی است و آنچه بر وی حاکم است عقل جزوی نیست، عقل کل است، و وقتی مولانا در ینجا عقل کل را «باطن بین» می خواند* نظر به همین معنی دارد. به علاوه ولی حق و انسان کامل در حکم جان عالم و به مثابهٔ ملکوت آن است، پس اگر از وی تعبیر به عقل کل شود، با توجه به آنچه صوفیه در تعریف عقل کلّ می گویند، جای اعتراض و ایرادی نخواهد بود. الف
به هرحال آنچه در مثنوی عقل جزوی نام دارد عقل فردی است که محدود در اقلیم حیات حسی و عنصری است و از ادراک و فهم حقیقت عقل کل که در معنی خاص خویش حکمت بالغهٔ بی پایان حق است البته قاصر و عاجزست. کمال عقل جزوی نیز نیل به مرتبهٔ عقل ایمانی است که وی را از تقیّد در عالم حس و از حصر توجه به امر عمل ومعیشت رهایی و برتری می بخشد، اما این مرتبه هم خود بخشش و موهبت الهی است*. لیکن ایمان امریست که جز با تحقیق و استدلال نظری استحکام نمی پذیرد و تقلید از آباء و اقتضای سنت در آن مقبول و متحسن نیست[۲]، ازین رو مولانا آن را، از باب ضرورت اتکایش بر تحقیق، عقل تحقیقی هم می خواند، و چون در عین حال آن را بخشش و هدایت الهی می شناسد، آن را عقل وَهْبی نیز نام

۳۲۹/ ۱ و ۲— مرصاد العباد/ ٤٦، ۳۹۲ ۳— شرح گلشن راز/ ۳٦٤

۳۲۹/* الف: ۲۷۷/۲، ۹۷۸/۲، ۱۱۰۹/۱ ب: ۱۱۱۵/۱ پ: ۱۱۱۳/۱~، ۱۱۱۰/۱~ ت: ۱۱۱۱/۱ ج: ۱۱۱٤/۱~

می دهد، و بدینگونه این مرتبه از عقل را که موهبت تحقیق موجب نیل بدان می شود از آنچه در عرف عقل کسبی و عقل تحصیلی* نام دارد برتر می شمرد، و عقل کسبی را که در مرتبهٔ کمال خویش عقل بحثی خوانده می شود وجز به طرح و حل اشکال و مشکل نمی اندیشد* در مقابل این عقل ایمانی که نور تحقیق و هدایت وهبی راه آن را روشن می دارد به چیزی نمی گیرد. ب

آنجا هم که در وصف عقل می گوید که اگر آن، قالب و صورت می پذیرفت نور روز در پیش روشنی آن تیرگی می یافت*، ناظر به همین مرتبهٔ عقل ایمانی است که منشأ معرفت الهی و موجب خروج عقل جزوی از محدودهٔ عالم حسی است، و این قول، که نظیرش در کلام ابوسلیمان دارانی و حتی در یک اشارت افلاطون هم هست (§ ۲۵۵ت)، اتهام ضدیت باعقل را که بعضی مخالفان بر جمیع صوفیه و عرفاء وارد کرده اند محلّ تأمل نشان می دهد. پ

البته وقتی هم مولانا نجات از حبسگاه عالم حس را موقوف به عقل «عاقل» یا ارشاد و هدایت آن می داند به همین عقل ایمانی نظر دارد، و عقل معاد هم که متضمن شعور به «حضور» حق در تمام عالم و استشعار از تسلیم کامل به جمیع هواجس نفسانی است نیز همان است، و همین عقل ایمانی است که مثل شحنه یی عادل بر قلمرو دل انسان حکومت می کند*، و اینکه گویندهٔ مثنوی «ولی» و شیخ کامل را هم به عنوان «عاقل» می ستاید* کلام وی ناظر به همین «عقل» است که به قول حکما هم از آلایش به عالم حس «تعزز و تمنع»[۳] نشان می دهد واز ین حیث طبع آن، درمعنی عام و شایع این کلمه، به طبع ملایک می ماند* که از ین آلایش خود را دور نگهمیدارند. ت

باری، عقل بحثی را، که در محدودهٔ حیات حسی یا لوازم آن متوقف می ماند و کنجکاو یهایی هم که در ماوراء حس نشان می دهد به همین تعلق به معاش و «علم بنای آخور»* بستگی دارد و به همین سبب دایم بین صدگونه مهم مربوط به معاش منقسم و متوزع می ماند*، مولانا در مقابل این عقل ایمانی با نظر اعتنا نمی نگرد، چرا که آن را در روز مرگ بی بال و پر می یابد*، و البته در رهایی انسان از تعلقات عالم حسی فایده یی بر آن مترتب نمی شناسد. ث

۳۳۰/★ الف: ۲۱۷۸/٤ ب: ۱۹٦٤/٤، ۱۹٦۷/٤، ۲۱۸۵/٤ پ: ۲۱۸۱/٤ ت: ۱۹۸٦/٤، ۲۹٦۱/۱، ۳۱۹۳/۳~ ث: ۱۵۱۸/٤، ۳۲۸۸/٤، ۳۳۵٤/٤

۳۳۱ بدینگونه، مراتب عقل انسانی از عقل تحصیلی تا تحقیقی واز عقل نظری تا عقل ایمانی تفاوت دارد، و حقیقت هرکس به تحققی که در مرتبهٔ عقلی دارد وابسته است. از ینجمله آنچه عقل کسبی یا مکسبی نام دارد از تجربه حاصل می شود ومثل آنچه با درس و بحث مربوط است از مدد استاد وکتاب افزونی می گیرد، اما عقل ایمانی وهبی است، درس و کتاب آن را فزونی نمی دهد. اگر عقل کسبی به جوی آب می ماند که از کویها به خانه می رود و راه آبش همواره ممکن است مسدود شود، عقل ایمانی همچون چشمه یی است که از درون چاه می جوشد* و نقصان و فساد در آن راه ندارد.* پس آنچه حقیقت انسان را به مرتبهٔ مافوق حیات حسی هر روزینه ارتقاء می دهد عقل مکسبی و تحصیلی نیست، عقل ایمانی وتحقیقی است که در عین حال موهبت الٰهی است. الف

در هر حال عقل جزوی که وسیلهٔ ادراک و تمیز نفع و ضرّ انسان در عالم حسی است فقط آنچه را مربوط به عالم حسی است ادراک می کند. از این رو عرصهٔ عجایت آفاق ماوراء حس را که جز چشم غیبی و غیب نگر نمی تواند در آن نفوذ کند در نمی یابد. پس گویی فقط تا لب گور که پایان دنیای حس است می تواند به انسان کمک و ارشاد بنماید، آنچه به ماوراء قلمرو حس تعلق دارد امریست که آن را انبیاء و صاحبان قلوب می بینند، و وسیلهٔ ادراک آنگونه چیزها عقل وحیی است که عقل جزوی از ادراک مرتبهٔ آن قاصرست،* و مولانا بدینوسیلهٔ نشان می دهد که بر آنچه عقل جزوی وابسته به حس القاء می کند اعتماد تام نباید کرد، باید چشم غیبی را جست که به عقل ایمانی اتصال دارد و سبب می شود تا در آنچه آنسوی گور هم هست بتوان نفوذ کرد. ب

اما آنکس که بر عقل جزوی اعتماد دارد ومی خواهد به اتکاء آن حقیقت را طلب کند حالش به حال خفته یی می ماند که جامهٔ خوابش از آب تر شده است اما او در خواب دنبال آب می گردد و از آنجا که هست در همان حال خواب این سو و آن سو در پی هر سرابی می دود، و در واقع همین اندیشه که آب را از جایی ورای آنجا که خود او هست بجوید او را از آب که جامهٔ وی هنوز از آن تر مانده است دور می کند*، پس وی هر چند از دیدهٔ دورنگر که رمزی از عقل جزوی است بهره دارد اما آن دیدهٔ دورنگر فقط در خواب دوربینی می کند و در حقیقت به خاطر خیالی که وجود واقعی ندارد از آنچه واقعیت است به کلی مهجور می ماند. پ

پس عقل واقعی آن عقلی که بروفق قول حکماء کوکب عطارد [٤] مربی آنست

(§ ۲۸۸ پ) نیست*، عقلی است که با دفتر و کتاب سروکار ندارد، عقل ایمانی است که با سرچشمهٔ وحی نبوت مربوط است؛ و عقل جزوی که خود به عالم عقل وحیی ارتباط ندارد در آنچه به ماوراء عالم حس مربوط است ناچار باید مقلد و تابع عقل انبیا باشد. در حقیقت عقل جزوی نور هدایت دارد اما نور آن به نور برق و درخش می ماند، یک لمحه بیش نمی پاید و با نور آن نمی توان راه منزل و مقصد را پیدا کرد. پس همانگونه که نور برق، هر چند بالقوه مایهٔ هدایت است بالفعل مایهٔ هدایت نیست، نشانه‌یی است از گریهٔ ابر، عقل جزوی هم نورش برای راه بردن به مقصد نیست، برای آنست که گریه و عجز و خشوع انسان را نشان دهد و توجه او را به حق سبب گردد* و بدینوسیله او را به سرچشمهٔ وحی هدایت کند.

ت باری، عقل جزوی چون به خودی و خودنگری تعلق وتمسک دارد به مرتبهٔ «لا» که نفی خودی است راه ندارد، از ین رو عشق را که در هر صورت و جلوهٔ خویش متضمن نفی خودی است منکر می شود* و از فهم حقیقت و سر آن عاجز می ماند*، و این از آن روست که عشق سر منفعت جویی و مصلحت بینی ندارد و مدارش بر غیر پرستی است نه خود پرستی، اما عقل جزوی کارش مصلحت بینی و دور اندیشی است که از خودی وخودنگری حاصل می شود و البته با عشق مغایرت دارد.

ث از همین روست که عارف سالک عقل دور اندیش را کنارمی گذارد وجنونی را که ورای راه مصلحت جویی است بر چنان عقلی ترجیح می دهد*، چرا که عقل جزوی راه بدانسوی عالم حس ندارد واگر بخواهد در آن اقلیم نورانی راه نفوذ بجوید، مثل شیاطین که برموجب اشارت قرآن (۳۷/ ۱۰ـ۶) با رجم شهاب از آسمان رانده می شوند، وی نیز از نفوذ در قلمرو ماوراء حس ممنوع می گردد* و خداوند بدینوسیله او را وامی دارد تا یکچند در پیش دل شاگردی کند وخود را برای در یافت اسراری که جز با صفای قلب و رهایی از خودی ادراکش میسّر نیست مستعد بنماید*.

ج به هرحال اینکه اهل معرفت و کسانی که با عقل وحیی و ایمانی سروکار دارند از آنچه در عرف عام عقل نام دارد و در واقع همان عقل جزوی است که در طرح و حل مسائلِ عالمِ حس عقل نظری نام می یابد اظهار نفرت کرده‌اند ناشی از همین بلفضولی و هرزه گردی عقل جزو یست، که هر چند در حقیقت عاجز یست که جز به عاجزی راه ننماید[۵] و به هرحال در ماوراء عالم حس نمی تواند راه خود را پیدا کند، دعوی هدایت و دلالت می کند ومی کوشد تا به عنوان عقل نظری در آنسوی اقلیم حس هم نفوذ نماید، و پیداست که در ین باره آنچه القاء کند مایهٔ

اعتماد نیست. اینجاست که عقل جزوی عقل را بدنام می دارد* و نوری را که باید از کانون عقل وحیی بر قلب بتابد و مایهٔ هدایت انسان گردد در ظلمت خودی وتیرگی زوایای نهفتهٔ نفس مستور و نامرئی می سازد. چ

۳۳۲ اگر نفس در مفهوم مطلق در مثنوی به نفس امّاره اختصاص می یابد و از سایر مراتب آن به روح و جان و روان تعبیر می شود، ظاهراً از آنروست که گوینده مثنوی بیشتر به جنبهٔ عملی عرفان ناظرست و از باب رعایت حال مستمع و اجتناب از اینکه ذهن وی را با اختلاف در طرز تعبیر مشوب نماید، نفس را در همان معنی منشأ شهوات و «نفس امّارة بالسوء»، که سالکان طریق مجاهده و ریاضت خود را بر مبارزهٔ با آن مبتنی کرده اند، استعمال می کند، و سایر مراتب نفس را غالباً به الفاظ جان و روح و روان عبارت می کند، و وقتی به سایر اوصاف نفس نظر دارد آنها را به صورت نفس ناطقه و نفس لوامه و نفس مطمئنه و نفس کل و نظایر آنها مقید به آن اوصاف ذکر می کند. الف

البته وقتی منشأ حیات و ادراک انسان را، که جان وروح و اندیشه در کلام مولانا تعبیرهایی از وجوه مختلف آن است، حکماء و صوفیه به لفظ نفس تعبیر می کنند، این تسمیه به طور ضمنی حاکی از آنست که حقیقت وجود و اصل ذات انسان و آنچه خودی وی عبارت از آنست در همین ادراک و حیات اوست، و آنکه وی از آن تعبیر به «من» می کند و خودی او همانست البته استخوان و پی و ریشه یی که جسم او را ترکیب کرده است نیست[٦]، اندیشه یی است که در او هست* و ادراک و حیات او را متضمن است. اما جان انسان دراخسّ مراتب آن با جان حیوان که منشأ حیات ودرعین حال ادراک مبهم و محدود اوست تفاوت زیادی ندارد، از ین رو انسان که در طیّ اطوار و منازل خلقت از عالم حیوانی به عالم انسانی وارد می شود اولین مایه یی که از ادراک و حیات دارد همان ارذل و اخس مراتب حیات است که نفس حیوانی است، و ادراک آن از حدّ غریزه یی که نزد حیوان است چندان درنمی گذرد، و این مایه حیات که با اقل مراتب ادراک همراه است قوای شهوانی و غضبانی خویش را به سائقه همین ادراک ضعیف وسیلهٔ حفظ ذات و

/۳۳۱ ★ الف: ١٩٦٤/٤، ١٩٦٥/٤ ب: ٣٣١١/٤~ ٣٣٠٥/٤~ پ: ٣٣١٠/٤ ت: ٣٣٢٠/٤ ، ث: ١٩٨٢/١، ١١٥/١ ج: ٢٣٣٢/٢، ٣٣٢٤/٤، ٣٣٤٠/٤ چ: ٤٦٣/٥

صیانت شخص می سازد. معهذا انسان را نه فقط از حیوان که ادراک وی در مرحلهٔ مادون ادراک انسان است متمایز می دارد بلکه نسبت به حیات نبات که نفس نباتی منشأ آن است و حیات جماد که آن نیز در نزد عارف از نوعی روح و حیات مبهم خالی نیست (۳۱۲§الف) مرتبهٔ کمال محسوبست.

ب اما البته نفس حیوانی به سبب تعلقی که به عالم جسمانی دارد و به اقتضای شدت حبّ ذات و میل بقا که لازمهٔ این تعلق اوست بین خیر وشر تمیز نمی کند، حتی شری را که موجب تأمین بقاء وی باشد بر خیری که احیاناً آن را تهدید کند یا به خطر اندازد ترجیح می دهد، از این رو در اولین مرحلهٔ اطوار سیر خویش دایم انسان را به آنچه نفع شخصی اوست و هرگونه قید و حدی را در استیفاء لذات و منافع شخصی درهم می شکند سوق می دهد واز هیچ گونه تعدی و تجاوز به غیر که عمدهٔ شرور عالم ناشی از آنست اجتناب نمی کند، و اینجاست که نفس در مرتبهٔ انسانی «بدفرمای» و به تعبیر قرآن کریم (۵۳/۱۲) امارة بالسوء می شود و تسلیم شدن به حکم و انقیاد به امر آن انسان را در مرتبهٔ حیات حیوانی و در اقتضای تنازع برای بقا که تاحدی لازمهٔ نفس حیوانی است متوقف می دارد.

پ تجاوز از ین مرحله و ترقی به مرتبه‌یی ورای نفس حیوانی از وقتی شروع می شود که نفس بین خیر وشر تمیز می گذارد و از اینکه همه چیز را فقط برای «خود» مطالبه کند و هرگز به حق حیات «غیر» نیندیشد گامی آنسوتر می نهد، و در ین مرحله است که برحسب میزان تمیز خویش، از آنچه تجاوز به حق غیر محسوبست اجتناب می کند یا لااقل از ارتکاب ظلم و شر احساس ندامت و ملامت می نماید و احیاناً در جستجوی راه خیر و پرهیز از آنچه خلاف آنست از ماوراء «خودی» تلقی الهام می کند، و اینجاست که نفس انسان وی را از لوازم حیات حیوانی منفصل و منعزل می دارد و برحسب مراتب «نَفْسِ لَوّامة» و «نفس مُلْهِمه» نام می گیرد، و هر چند باز احیاناً و حتی غالباً در معرض وسوسهٔ گرایش به منافع شخصی و تسویل هواهای شهوانی واقع می شودو خود را «نفس مسوّله» می یابد لیکن استعداد رهایی از ین تسویلات غالباً وی را از تنزل به مرتبهٔ نفس حیوانی باز می دارد و نفس لوامه و ملهمه وی را به لزوم اجتناب از شر و انصراف به خیر متوجه می دارند، و بدینگونه فعل انسان تحت تصرف و تدبیر اراده و فکر متمایل به خیر واقع می شود و نفس ناطقه که قدرت فکر و امکان نظر در خیر و شر را متضمن است در وی تحقق می یابد و بدینگونه خودی و نفس حیوانی که اولین مرحله از مراتب و اطوار حیات انسانی است تدریجاً در وی به نفس ناطقه تبدل می یابد، و در تمام این اطوار و منازل آنچه تحقق حاصل می کند

کمال است که هم در اطوار انسانی وهم در اطوار سابق بر آن مراتب نفس شامل تحقق آن به نظر می رسد. ت

پس اگر نفس را در مفهوم کلّی مخصوصاً در مورد تعلق آن به جسم انسانی، آنگونه که بعضی متألهان حکماء گفته اند، مساوق کمال بخوانند گزاف نخواهد بود [۷]. به علاوه اینکه عالم آخرت که غایت و مقصد اطوار سیر عالم صغیر وعالم کبیر همان است، چنانکه از اشارت قرآن کریم (۲۹/۶٤) هم برمی آید، سراپا روح و حیات است (§۳۱۲ الف) و تمام کاینات آن ادراک و شعور دارند، نیز نشان می دهد که نیل به ادراک و حیات در سیر مراتب و اطوار جمیع کاینات عالم متضمن نوعی کمال است وانسان که در مرتبهٔ کمال وجود خلیفهٔ الهی است نیز خود ملکوت و جان عالم و در حکم روح این «انسان کبیر» محسوبست، از ین روست که تمام مراتب کاینات تحقق کمال را در تحقق به نفس و روح می یابند و تشخص و تعین خودرا بدان می دانند، هر چند نفس در نظر حکما در واقع کمال اول جسم انسان و در واقع امری است که نوع انسان به وسیلهٔ آن نوع انسانی است. ث

به هرحال در نزد متألهان و حکماء چون صانع عالم کاینات آن را بر وفق عنایت به نظام احسن و به ترتیب نزول از اشرف به اخس آفریده است و بقاء و کمال آنها را بر استمرار فیض مقرر و متوقف داشته است[۸]، کاینات عالم به سبب استفاضهٔ مستمر از ذات مفیض دایم در مراتب و اطوار سیر الی الکمال پویه دارند و فیض مفیض هم لاینقطع به ترتیب از مراتب اشرف به اخس افاضه می یابد، پس عجب نیست که اجرام فلکی واسطهٔ ایصال فیض به اجرام ارضی گردند ودر واقع از طریق دَوْرِ اَفلاک و فعل کواکب، جسم جمادی را در عالم طبیعت متدرجاً مستعد قبول مراتب حیات و ادراک نمایند و این مراتب حیات و ادراک را به صورت نفس نباتی وحیوانی وانسانی بر عالم جماد افاضه و اضافه نمایند و بدینگونه عالم مادون را هم دایم درسیر الی الکمال باقی و مستمر بدارند و نفس را در تمام اطوار آن، از نفس نباتی تا انسانی وهمچنین درمراتب مادون و مافوق آنها، موجب نیل به کمال سازند. پس نفس هر چند در مفهوم نفس امارد به اخس مراتب کمال جسم انسانی تعلق دارد، در مفهوم نفس ناطقه و مطمئنه شامل اشرف مراتب آنست، و اینکه نفس اماره در نزد صوفیه و عرفاء موجب تنزل و تسفل تلقی می شود از این روست که بقاء بر آن سیرالی الکمال را در انسان متوقف می دارد و مانع نیل وی به مراتب اشرف واعلی می گردد. ج

/۳۳۲ ★ ب: ۲/ ۲۷۷

۳۳۳

باری نفس، هرچند در مفهوم نفس اماره در مثنوی و در تعبیر صوفیه همواره مانع تحقق کمال مرتبهٔ انسانی وموجب تقید انسان به عالم حس محسوبست، در مفهوم نفس مطمئنه متضمن تحقق کمال انسانی است، و پیداست که این هر دو تعبیر چون از قرآن کریم مأخوذست، در همان معانی هم تلقی می شود و تحذیر از نفس امارة بالسوء در قرآن (۵۳/۱۲) متضمن نفی کمال از نفس مطمئنه (۲۷/۸۹) که وصف «راضیه و مرضیّه» در آن باب، وی را مستعّد رجوع به پروردگار خویش می دارد نیست و همین تفاوت بین مراتب نفس اماره که داعی شر وموجب تعلق به عالم جسمانی است با نفس مطمئنه که موجب نیل به لقاء رب و رجوع به اوست نفس را در معنی اعم متضمن تمام مراتب کمال انسان در عالم می دارد، و شاید حال «نی »مولاناهم که بعدازخالی شدن از «خود»ی خویش و تحمل سوختن و سوراخ سوراخ شدن به کمال می رسد و می تواند نَفَس و صدای دَمَنْده را در نفیر خویش منعکس نماید و از همدمی با لب دمندهٔ دمساز غیبی تحقق به کمال ممکن را برای خود حاصل بیابد مخصوصاً به همین احوال و اطوار نفس نیز راجع و ناظر باشد، چرا که هرچند «نی» در اظهار اشتیاق به نیستان حالت نفس مطمئنه را که طالب و مستعد رجوع به ربّ خویش است نشان می دهد، درشکوه‌یی که از جدایی ها می کند تجربهٔ ابتلاء به حجابهایی را هم که موجب این جدایی و در واقع مراتب مادون نفس مطمئنه است در پرده و کنایه به بیان می آورد و بدینگونه معلوم می دارد که نیل به کمال برای وی با آزمودن و پذیره گشتن سختی ها و دشواریهای بسیار دست داده است و بدون آنکه از درکات نازل نفس اماره به درجات عالی نفس مطمئنه راه خویش را طی کرده باشد البته به این مرتبه که مقام نفس راضیه و مرضیه است نمی توانسته رسیده باشد، و این امر ارتباط مفهوم کمال را با نفس که حتی در مرتبهٔ امّارگی هم در قیاس با حیات مادون انسان خالی از نسبت کمالی نیست نشان می دهد و همین مراتب اطوار آن که برحسب تعبیرات مأخوذ از قرآن[۹] شامل نفس اماره، نفس مسوّله، نفس ملهمه، نفس لوّامه و نفس مطمئنه می گردد آن را در نظر اهل معرفت متضمن اتصال آن با مفهوم کمال می سازد.

الف
این نفس انسانی، که در واقع نفس ناطقه و روح قدسی تعبیر دیگری از آنست، نه فقط در طی مراتب کمال از مرحلهٔ نفس اماره، که نزدیک به نفس حیوانی است، تا مرتبهٔ نفس مطمئنه، که قریب به نفس ملکی است، سیر می کند بلکه در عین حال، خود آن در ضمن مراتب و اطوار خلقتْ تحقق کمال مرتبهٔ حیات

محسوبست که از جماد تا انسان تدر یجاً کامل می شود و دایم با مردن از مرتبهٔ مادون به حیات تازه‌یی در مرتبهٔ مافوق نایل می آید و سرانجام به مرتبهٔ نفس مطمئنه که مرتبهٔ کمال نهائی نفس انسانی است ارتقاء می یابد. ب

در هرحال تعلق نفس به بدن، که نزد حکما تعلق تصرف و تدبیر محسوبست، امری است که روح قدسی وجوهر مجرّد جان را در کدورت ماده حبس می دارد، و اینکه در جواب سؤال رسول قیصر از عمر که سرّ این تعلق و ارتباط را می پرسد* مولانا از زبان خلیفه به وی جواب نقضی می دهد* و از جواب صر یح و خوض بیشتر در ین باب خودداری می کند نشان آنست که نمی خواهد در آنچه قرآن کر یم هم در آن باب به اشارت قُلِ الرّوحُ مِن اَمرِ ربّی (۸۵/۱۷) بسنده می نماید بیش از حد ضرورت خوض کند، و هر چند در ین باره که مراد از جان در ین سؤال نفس ناطقه است، از اشارت آمیخته به ایهام مرغِ بی اندازه* که خود رمزی از طوطی جان و وصف ناطقه به‌نظر می آید، جای تردید نیست، مجرد اشارت به حبس هم که حاکی از تعلق امر مجرد به امر مادی است این معنی را نشان می دهد. و به هر صورت مسألهٔ تعلق نفس به بدن و سر آن را مولانا جلال الدین ظاهراً مبنی بر حکمت الٰهی و از مقولهٔ حکمت مجهوله که در ظاهر متضمن ایلام و در معنی مشتمل بر لطف است می داند، و چون افعال حق را مُعَلَّلْ به اَغْراض در معنی عامیانهٔ آن نمی داند، اسناد آن را به غایت و غرض عادی که در ظاهرِ سؤالِ رسولِ قیصرْ منطوی است جایز نمی داند و در جوابی نقضی هم که از زبان عمر به سؤال وی می دهد، بدون آنکه حکمت و فایدهٔ این تعلق و ارتباط نفس ناطقه را با بدن به بیان آورد، از همان مجرّدسوأل سائل، که خود ناچار در نزد پرسنده متضمن فایده‌یی هست، ضرورت اشتمال امر حق را هم بر حکمت و فایده استنباط و الزام می کند* و هر چند به طور ضمنی نشان می دهد که وقتی فایدهٔ حبس کردن معنی در لفظ ظهور معنی است در خارج، پس فایدهٔ حبس کردن جان هم در بدن ممکن است ظهور کمالات آن در خارج باشد، باز از تصر یح به همین جواب هم که نوعی تجاوز از حدّ اشارت قُلِ الرّوحُ مِنْ اَمرِ ربّی به‌نظر می رسد خودداری می کند[۱۰]. پ

۳۳۴

البته لفظ روح، غیر از مفهوم امری که منشأ حیات و غالباً مساوق با نفس حیوانی است به طور مجازی یااز باب توسع وتعمیم، احیاناًنیزدر مثنوی

/۳۳۳ ★ پ: ۱۵۱۵/۱، ۱۵۱۷/۱ -، ۱۴۴۷/۱، ۱۵۲۰/۱

درمفهوم هر چه حقیقت اشیاء بدان قایم است نیز استعمال می شود، و در ین مورد نیز گه گاه از آن به لفظ جان تعبیر می شود. معهذا امتناع شناخت روح را که از کریمهٔ **قُلِ الرّوحُ مِنْ آمرِ ربّی**، و مخصوصاً از اشارت **وَما اُوتیتُم مِنَ العِلْمِ الاّ قلیلاً** (۸۵/۱۷) استنباط کرده اند، با وجود اختلافهایی که در ین باب هست[۱۱]، اکثر صوفیه و اهل ریاضات از متألهان به مفهوم روح قدسی وآنچه دمیده شدنش در آدم منشأ امتیاز انسان گشت مربوط دانسته اند. و شاید همین امتناع شناخت روح و اختلاف بسیار در فهم اشارت قرآنی در ین باب سبب شده باشد که اکثری ازمفسران آن را در معنی مرادف با نفس ناطقه و آنچه از آن به جان و روان هم تعبیر می کنند نشناسند[۱۲]، و بعضی صوفیه هم برای آنکه از اشتباه در باب معنی واقعی روح ایمن بمانند غالباً، و جز در مواردی که شبهۀ وقوع در خطا نباشد، به جای لفظ روح، و در مفهوم منشأ حیات و ادراک، استعمال الفاظ جان و روان را در کلام خویش ترجیح دهند.

الف جالب آنست که در ین مورد هم با آنکه مولانا بین جان و روان تفاوت قایل می شود و از حکیمی که روح حیوانی را جان و نفس ناطقه را روان خوانده است به تحسین یاد می کند،* باز خود وی در سخنان خویش به این تفاوت پایبندی نشان نمی دهد، و مخصوصاً مکرّر و بلکه غالباً لفظ جان را در معنی نفس ناطقه به کار می برد،و از نفس هم که آن را در شکل مطلقش به مفهوم نفس اماره منصرف می دارد گه گاه تعبیر به روح می کند و ظاهراً در این طرز تعبیر هم بیشتر ناظر به معنی ومفهومی است که مخاطب مثنوی از ین الفاظ در زبان محاوره دارد، و به آنچه احیاناً حکما و متکلمان از ین معانی منظور دارند همواره مقید نمی ماند.

ب به هرحال مولانا از نفس در مفهوم نفس ناطقه غالباً تعبیر به روح و جان می کند. و اینکه یکجا هم خاطر نشان می کند که جان در نزد تازیان نام تأنیث دارد* نشان می دهد که مخصوصاً لفظ نفس را در نظر دارد که در ین معنی مؤنث سماعی است، نه لفظ روح را که در آن تقدیر تذکیر هم هست[۱۳]. به علاوه اینکه جان را در موضعی دیگر عبارت از کمال می خواند و ندای آن را هم متضمن کمال می داند و حتی اشارت **اَرِحْنا یا بلال** رسول(ص) را هم به اصغاء این ندا مربوط می نماید* معلوم می دارد که ازجان مرتبۀ نفس مطمئنه را درنظر دارد و«ارحنا» را، که حاکی از اشتیاق مستمر ومادام العمر رسول به اتصال با رفیق اعلی است، ناشی از ین می داند که وی به قوت عقل وحیی و به اقتضای مرتبۀ نبوت در حیات حاضر واجد مرتبه یی از کمال است که سایر ناس بعد از تحمل ریاضت بسیار و طیّ سلوک دشوار فقط مقارن اصغاء فحوای خطاب **اِرْجِعی** ممکن است به پاره یی از اطوار آن

تحقق بیابند. و به هرحال اینجا هر چند اسناد کمال به جان یادآور طرز تلقی حکماء از مفهوم نفس در معنی عام کلمه است، محقق است که در بیان وی تعبیر جان و ندای جان مربوط به مرتبهٔ نفس مطمئنه است و به روح، جز در آن مورد که مرادف کمال مرتبهٔ روح قدسی باشد، ارتباط ندارد. پ

معهذا این طرز تلقی از مفهوم جان هم مانع از آن نیست که آنچه را حکماء روح حیوانی می‌خوانند [۱۴] و دوام آن را در بدن به استمرار فعل قوهٔ غاذیه موقوف می‌پندارند نیز مولانا تعبیر به جان کند، و بدینگونه روح حیوانی را هم که مدد نان موجب افزایش آن می‌شود جان بخواند، و این معنی را که اینگونه جان محتاج نان هم هست* مانعی برای این طرز تسمیه نیابد و جان را فقط به آن لطیفهٔ «امر»ی که تحت سلطهٔ حوادث و عوارض نیست و با عالم تن و مساحت و مقدار و اجزا و ارکان آن تعلقی ندارد* اختصاص ندهد. ت

باری هر چند عنوان اماره*، لوامه* ومطمئنه* درمورد نفس بر وفق آنچه از قرآن کریم مأخوذ می‌نماید، و تعبیر نفس ناطقه* و نفس کل* موافق آنچه در لسان حکماء معمولست در مثنوی مجال استعمال دارد، و حتی در معنی شخص که در عرف عام مفهوم نفوس خلق را تعبیر می‌کند نیز در کلام مولانا هست، و اشارت نفس اول و نفس دوم که یکجا در مثنوی منشأ تفسیرهای مختلف واقع شده است [۱۵] به احتمال قوی به همین معنی راجع است*، باز غالباً از نفس در مفهوم منشأ ادراک و حیات به الفاظ جان و روان و روح و حتی اندیشه نیز در مثنوی تعبیر می‌شود. و با اینهمه از حقیقت انسانی و از آنچه انسان نیل به کمال را مرهون آن است در کلام مولانا هم مثل آنچه در نزد غزالی و اصحاب ریاضات از عرفا و صوفیه معمولست تعبیر به قلب و دل می‌شود، و پیداست که در اعتقاد مولانا، انسان درعالم مخصوصاً با لطیفهٔ دل که سرّ نفس و باطن روح محسوبست بر سایر کاینات مزیت دارد، و اگر نیز عالم در انسان تحقق می‌یابد به جهت همین لطیفهٔ روحانی اوست، و از همین روست که صوفیه و اصحاب ریاضات مجاهده در تزکیهٔ آن را عمده‌ترین وسیلهٔ نیل به کمال دانسته اند. ث

۳۳۵ با آنکه مولانا نفس و روح را همواره از نظرگاه قرآن کریم

۳۳۴/ * ب: ۲۱۸۸/۶ پ: ۱۹۷۴/۱، ۱۹۸۶/۱ ت: ۱۹۶۵/۱، ۱۹۷۷/۱ ث: ۱۴۶۵/۱، ۲۰۶۲/۵، ۵۵۷/۵، ۳۳۰۸/۱، ۱۷۳/۲، ۳۰۸۰/۳

می نگرد گه گاه بعضی اقوالش در ین باب از تأثیر حکمت نوافلاطونی و عرفان گنوسی، که حاصل مقالات صوفیه و اقوال برخی از قدماء مشایخ آنهاست، خالی به‌نظر نمی رسد. از جمله مفهوم حبس و اسارت در عالم جسم، که حال تعلق و ارتباط نفس ناطقه و روح قدسی را با بدن تعبیر می کند، در نزد مولانا و صوفیه نوعی میراث مأخوذ از عرفان گنوسی به‌نظر می آید؛ چنانکه قول به «نفس کل» هم که عارف آن را مدبر حرکات «انسان کبیر» نشان می دهد و اشارتی که به تدبیر «عقل مشیر» در گردش احوال عالم دارد* متضمن تأثیر اقوال حکما در باب نفوس فلکی و عقل فعال و نظایر این مقالات منقول از حکماء نو افلاطونی به نظر می رسد؛ و پیداست که آشنایی دیر ینه با معانی واقوال حکما نمی تواند در طرز فکر و بیان گو یندهٔ مثنوی تأثیر قابل ملاحظه‌یی باقی نگذاشته باشد. الف

در واقع وقتی، به مناسبت اشارت به تقدم غایی انسان کامل برعالم، تصرف و تدبیر نفس کل را با عالم کبیر نوعی پابستی و پایبندی تعبیر می نماید*، پیداست که به آنچه حکما نفوس سماوی و نفس فلکی می گو یند نظر دارد. و همچنین آنجا که از منازل و اطوار خلقت آدمی سخن می گو ید، اشارت به این معنی که روح در مراتب لاحق و برتر منازل و مواطن پیشین را از یاد می برد* قول حکما و اشارت معروف شیخ را در قصیدهٔ عینیّه به خاطر می آورد که در باب نفس ناطقه و جان علوی چیزی از نظر یهٔ افلاطونی [۱۶] را منعکس می کند. ب

غر بت روح هم در عالم اجسام از همین مقولهٔ اقوال و تعالیم گنوسی است که البته تعبیر صوفیه و مولانا صبغهٔ خاص اسلامی بدان می بخشد، و لطف بیان شاعرانه‌یی که این تعبیر در کلام مولانا می گیرد غر بت غر بیّه روح را به‌طور بارزی موجب الزام مخاطب به سعی در رهایی آن می دارد. و همین گونه مواردست که تعلیم مثنوی را رنگ خالص عرفان عملی می دهد و مهیج شوق سلوک می سازد. پ

به هرحال اسارت و غر بت روح قدسی در ین عالم از آنجا ناشی است که روح به عالم «امر» تعلق دارد و در عالم «خلق» که دنیای بُعد ومساحت و عالم ماده و اندازه است بیگانه محسوبست، و تعلقی هم که به جسم و عالم حس دارد جز نوعی اسارت یا تبعید نیست. از ین روست که قصهٔ طوطی و بازرگان* تمثیل حال او می شود. و در واقع برای طوطی جان هم آنچه دنیا را قفس می سازد ناطقهٔ او در مفهوم تجرد جوهری آنست، چرا که اگر نفس ناطقه هم روح حیوانی یا امری در مرتبهٔ آن واقع بود چون با عالم جسمانی تجانس داشت احساس قید و غر بت نمی کرد. چنانکه جان آنکس هم که قول منسوب جالینوس از اوست چون در همان مرحلهٔ

حیات حیوانی باقی مانده است درعالم جسمانی احساس غربت ندارد، و حیات این عالم را به هر نحوی باشد و با آنکه چیزی جز اسارت و هبوط و سقوط نیست، بر مرگ که در حقیقت رهایی از عالم جسمانی وترک این اسارتست ترجیح می دهد. ت

معهذا تعبیر وتمثیل طوطی هم در مورد جان، که اسارت روح در قفس جسم آن را تصویر می کند، مبنی بر یک سابقهٔ دیرینهٔ ادبی و اساطیری به‌نظر می رسد، چرا که اجزاء تمثیل با اساطیر و احلام اقوام بدوی دیرینه هم بی‌تجانس نمی نماید. از ین جمله است **پرّسبز** طوطی که **رمزی ازتعالی وطیران وی واتصالی است که به حیات ابدی وعالم تجدیدحیات دارد،ونطق طوطی** که نمودگاری از عالم نفس ناطقه است. و بدون شک ارکان عمدهٔ این تعبیر در نزد مولانا درشکل رمزی خویش رنگ خاصی به داستان طوطی و بازرگان می داده است، خاصه که طوطی هم مثل آنچه وی در مورد تعلیم اسماء به آدم بدان اشارت دارد نطق خود را از طریق تلقین تلقی می کند. و به هرحال این تمثیل طوطی در عین حال نشان می دهد که روح انسانی هم مثل طوطی راه رهایی خود را باید در مردن از عالم خلق و اتصال به عالم امر جستجو کند* که ندای «ارجعی» وی را در مرتبهٔ نفس مطمئنه به آن دعوت می نماید. ث

۳۳۶

دربارهٔ روح در مفهوم نفس ناطقه، این نکته که حقیقت آن تعلق به عالم «امر» دارد وعالم امر هم عالم بُعد و مساحت نیست، آن را در نظر مولانا از جهت هم منزه می دارد*، و البته کثرت هم که بُعد و مساحت و جهت و اضافت لازم آنست در آن راه ندارد، و بدینگونه وحدت جوهری روح را در ابدان متکثر مثل وحدت جوهری نور در اجسام مختلف محقق می داند. این نکته معنی «نفس واحده» را، که در قرآن کریم (۶/۹۸، ۳۱/۲۷) بدان اشارت هست، در مورد مؤمنان، که نفس آنها از مراحل و اطوار نفس حیوانی و نفس اماره و مراتب مربوط به آنها عبور کرده است، قابل تبیین می کند؛ و وحدت روح انبیا را هم که از اشارت قرآن کریم (۲/۱۳۰، ۳/۷۸) در نزد وی برمی آید به همین معنی مربوط می دارد، و تفرقه‌یی را که بین افراد انسانی هست به تفاوت و اختلاف در روح حیوانی آنها منسوب می دارد* که تعلق به عالم خلق و دنیای بعد و مساحت دارد. الف

اما روح حیوانی که منشأ حیات است و از اطوار نازل حیات نباتی و نفس نامیه آغاز می شود با روح عین که روح مجرد و روح در معنی نفس ناطقه است البته

۳۳۵/★ الف: ۳۳۳۱/۱ ب: ۱۷۳/۲، ۳۶۴۸/٤ ت: ۱۵٤۷/۱ ث: ۱۵۷۵/۱

فاصلهٔ بسیار دارد* و پیداست که با عالم امر که عالم روح مجرد و نفس ناطقه است تجانس ندارد، از این رو به اقتضای کَوْنِ خَلقی در گرو بُعد و مساحت می ماند و بر خلاف روح انسانی که در آن تفرقه وجود ندارد، روح حیوانی اتحاد نمی پذیرد، و تفرقه و اختلاف بین افراد و اعیان ناس از ین معنی ناشی است* و تزاحم و تنازع مستمر بین خلق عالم را که در وجود مردان حق به وحدت و اتحاد تبدل می یابد* بدان منسوب می دارد.

ب

در عین حال همین روح حیوانی هم با آنکه موجب رشد و افزونی جسم زندهٔ نامی اوست و حیات موجود زنده بدان بستگی دارد از بدن عنصری فارغ و مستغنی است.* به هرحال اینکه روح حیوانی را مولانا روح باد* می خواند البته از آن روست که حکماء و متکلمان آن را بخار لطیفی [1] می پندارند که در مجاری دم جاری است و اینکه آن را روح طبیعی* نام می نهد برای آنست که تا ضرورت مرگ و فنای آن را توجیه کند، و بدینگونه روح حیوانی هم نزد وی، مثل سایر مکوّنات طبیعی، دارای روح دیگری است که تدبیر وی را برعهده دارد، و همانگونه که هر شیئ در عالم معنی و سرّی دارد و حرکت و تحول وی به همان سرّ و معنی که دارد راجع می شود روح حیوانی هم معنی و سرّی دارد و چون از ین حیث مثل سایر موالید طبیعی است به روح دیگر که در واقع روح دوم محسوب است نیاز دارد، و همانگونه که فی المثل آب سرّی و جانی دارد که آن را به حرکت درمی آورد روح هم در مرتبهٔ حیوانی به روح دیگری محتاج است تا آن را به حرکت درآورد*، و این روح دیگر که روح را می خواند و به شوق و حرکت درمی آورد همان است که صوفیه گه گاه نیز از آن تعبیر به «جان دوم» می کنند، و از اینکه به اعتقاد مولانا این جان دوم امری است که خلق بدان علم و وقوف ندارند برمی آید که مراد از آن روح مجرد قدسی است که به عالم امر تعلق دارد، و اینکه اشارت قرآنی **وَما أُوتِيتُم مِنَ العِلمِ الاّ قليلاً** (۸۵/۱۷) آن را از شمول و احاطهٔ علم تنزیه می کند مربوط به وجود یا حدوث آن که نزد حکما مطرح است نیست، مربوط به ماهیت و حقیقت آنست که نیل بدان برای عقل جزوی حاصل شدنی نیست.

پ

معهذا جان اول، که منشأ حیات و مایهٔ ادراک حسی است، البته در حکم خط مرزی است که اقلیم حیات را از دنیای جماد صِرْف جدا می کند، از ین رو باز نسبت به عالم جماد مرتبه یی از کمال است. پس در عالم حسی، که «درگاه» و محلّ ظهور مشیت و ارادهٔ اوست، جان اول با آنکه از قلمرو عالم طبیعت بیرون نیست مظهر حق و رمز کمال او محسوبست اما آنچه مظهر ذات حق در ین عالم

محسوبست* جان اول نیست، جان جان یا جان دوم است که تعلق به عالم امر دارد و در محدودهٔ دنیای بُعد و مساحت نمی گنجد، و به سبب همین تجرد و در عین حال به جهت تدبیر و تصرفی که **درعالم ابدان دارد، مولانا آن رامظهر** «اللّه» می یابد. و البته آنچه در وجود آدم نیز مسجود ملایک واقع گشت و برخلاف ابلیس* جملهٔ ملایک آسمان، با آنکه عین عقل وجان بودند، خود را در مقابل آن جسم بیجان یافتند همین روح قدسی بود که اشارت و **وَنَفَخْتُ فیهِ مِن رُوحی** در قرآن کریم (۲۹/۱۵ و ۷۲/۳۸) آن را نه فقط مظهر ذات بلکه منسوب به آن می داشت. و البته سجود ملایک در مقابل آدم ناشی از توجه آنها به همین معنی بود که رمز خلیفة اللهی انسان کامل نیز در نزد صوفیه توجیه آن محسوب می شد. ت

در واقع تعلقی که روح ثانی یا جان دوم با روح طبیعی دارد نیز از مقولهٔ همان تعلقی است که روح انسانی با بدن عنصری دارد. و هر چند این ارتباطْ تعلق تصرف و تدبیرست و در مثنوی گاه به رابطهٔ بین لابس بالباس*، گاه بارابطهٔ سوار با مرکب*، و گاه با ارتباط روغن با دوغ* یا ارتباط اسم با معنی* تشبیه می شود، در واقع تاحدی، نظیر اتصالی که بین جان ناس با رب ناس* وجود دارد، بلاکیف ولا تشبیه به نظر می آید* و به همین سبب ادراک آن در قدرت و حوصلهٔ عقل جزوی، که جز با مقولهٔ کیف و آنچه کیف با آن مربوط شدنی است اشیاء و امور را به درستی ادراک نمی کند، واقع نیست. در تقریر این معنی هم مولانا با طرز بیانی که یادآور لحن استدلال اصحاب مکتب نقادی عقل محض+ است نشان می دهد که عقل انسان جز از طریق فصل و وصل نمی تواند در بارهٔ اشیاء و امور عالم تفکر و داوری کند و گویی این فصل و وصل را، که از مقولهٔ اضافه در نظام مقولات ارسطویی به نظر می رسد، مولانا ظرف ادراک ذهن و مقدمهٔ نیل به تصور و تصدیق در باب وجود و ماهیت اشیاء می داند وازاین رو خاطرنشان می کند که روح چون از عالم امرست فصل و وصل ندارد و عقل جزوی که مقیّد به فصل و وصل است* نمی تواند بدان راه بیابد، و اگر به شناخت آن هم بتوان راه یافت از طریق عقل نیست از راه قلب است. ث

۳۳۶/ ۱ــ مرصاد العباد /۱۷۴

۳۳۶/ + Kritik der reinen Vernunft

۳۳۶/ ★ الف: ۳۶۹۲/٤، ۱۸۸/۲ ب: ۸۰۶/۵، ٤۱٤/٤، ٤۱۱/٤ پ: ۱۸۸۰/٤~، ٤۱۱/٤، ۱۸٤۱/٤، ۱۲۷٤/۳ ت: ۱۵۲/۶، ~۱۵۵/۶ ث: ۱۶۱۰/۳، ۱۹۶۶/۱ و ٤۸/۲، ۳۰۳۰/٤، ۵۹۰/۱، ۷۶۰/٤، ۳۶۸۷/٤، ۳۶۹۹/٤

۳۳۷ لیکن قلب که نزد صوفیه جوهری نورانی و مجرد، و متوسط بین روح و نفس محسوبست[1] ممکن است بر وفق اشارت **فَتَکونَ لَهُمْ قُلوبٌ تَعقِلونَ بِها** در قرآن کریم (۴۶/۲۲) با نور باطنی که خاص اوست آنچه را عقل جزوی نمی بیند ادراک کند، و ممکن است به حکم اشارت قرآنی **تَعْمَی القُلوبُ الّتی فی الصُدورِ** (۴۶/۲۲) خود از بینش باطنی محروم بماند. از ین روست که این لطیفهٔ روحانی وقتی به نور باطنی، که مرتبهٔ معرفت ومشاهده را برای وی ممکن می سازد و معنی خلیفة اللهی انسان را در نزد وی قابل تحقق می نماید، نایل تواند آمد که انهماک در غبار نفس وی را فاقد بینش روحانی نکرده باشد، و وصول به این مرتبه در گرو تزکیهٔ نفس و تصفیهٔ باطن خواهد بود. الف

بدینگونه، هرکسی را نیل به مرتبهٔ ارباب قلوب ممکن نیست، و صوفیه کریمهٔ **اِنَّ فی ذٰلِکَ لَذِکْریٰ لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ** (۳۷/۵۰) را هم متضمن اشارت به این معنی می دانند که مرتبهٔ قلب برای هرکسی حاصل نیست[2]. و هر چند قلب در همین مفهوم لطیفهٔ روحانی با آن عضو صنوبری شکل که در جوف سینه و در جانب چپ آن واقع است تعلقی دارد[3] البته با آن متفاوتست و حکم روح و سرّ آن را دارد (§ ۳۳۶ پ) و تا وقتی عشق و ریاضتْ آن را تزکیه و تربیت ننماید به قوهٔ روحانی تبدیل نمی یابد. و البته تفاوتی که به تعبیر بعضی مشایخ بین «این دل دلین با دل گلین»[4] هست بسیاری از مدعیان گزافه گوی را از زمرهٔ اهل دل وارباب مشاهده خارج می سازد. ب

از همین روست که مولانا نیز آنها را که مقیم حبس عناصر وحواس و در قید جدود و جهات مانده‌اند و با اینحال خویشتن را ارباب قلوب می خوانند بدینگونه دعویها ملامت می کند* و به آنها خاطرنشان می سازد که دل عارف و آنچه نیل انسان به حقیقت انسانی ومرتبهٔ خلیفة اللهی با آن حاصل می آید به عالم حس و دنیای جسم تقیّد و تعلق ندارد، آنچه منظور حق ومطلع انوار شهود واقع می شود دل عرشی است که خود را از کدورتهای حیات فرشی تزکیه کرده باشد و خود را مستعد دریافت انوار الهی نموده باشد. پ

درست است که این دل غیر عارف هم از نور بینش الهی بی بهره نیست و تعلقی که قلب روحانی مجرّد با این عضو صنوبری شکل دارد آن را به کلی محروم از هرگونه نوری باقی نمی گذارد، اما به هرحال این نور آن اندازه نیست که نیل به مقام معرفت و مشاهده را برای وی ممکن سازد؛ چنانکه به تعبیر مولانا، در گل تیرهٔ

مرطوب هم اندک مایه آبی هست لیکن این آب آن اندازه نیست که انسان بتواند از آن وضو بسازد*. به هرحال صورت انسانی البته با روح حیوانی که حرکت قلب صنوبری با آن مربوط است حاصل است، اما بین این صورت که در آن بین احمد با بوجهل تفاوت نیست* با آنچه معنی انسان بدان وابسته است و حقیقت انسانی است فرق بسیارست، و تا جان «بیمعنی» از صورت رهایی نیابد این «قطرهٔ دل» که همان صورت قلب صنوبری است به آن گوهر نورانی که دریاهای عظیم هم از نیل بدان محروم هستند دست نمی یابد* و نور باطن که وی را قادر به مشاهده و معرفت می سازد برایش حاصل نمی گردد. ت

البته آنکس که دل وی به این مرتبه از صفا و کمال رسیده باشد هر چند در ظاهر سالک فقیری بیش نیست خودش در معنی دل و قلب نورانی عالم محسوبست*، که نور وحرارت حیات روحانی وآنچه مایهٔ **پختگی** و کمال نفس **می شود بی واسطه یی**، اول به او می رسد و سپس مع الواسطهٔ او به سایر ناس، که طاقت آن مایه نور وحرارت را به نحو بلاواسطه ندارند و در قیاس با او حکم تن را در مقابل دل دارند*، افاضه می شود. و از ینجاست که اولیاء حق و ارباب قلوب، از حیث ترتیب تلقی فیض، قبل از سایر ناس نظرگاه حق واقع می شوند*. و پیداست که مرتبهٔ اولیاء مرتبه یی که دست یاب هر مدعی بیمعنی تواند شد نیست و بسا که در بین صدها هزار خاص وعام اهل عالم، آنکس که واجد مرتبهٔ دل باشد یک تن بیشتر نیست*. ث

اما دلی که مثل قلوب اولیاء از کدورت تعلقات حسی ومادی پاک و صافی شده باشد البته شاهد و ناظر نقشهایی است که به عالم آب وخاک تعلق ندارد*، و در آینهٔ آن نقش و نقاش باهم جلوه می یابند. در واقع آنچه مولانا جلال الدین در قصهٔ پیغامبر علیه السلام با زید* تقریر می کند نیز زید را، از اثر صحبت و ارشاد رسول واز التزام ریاضت و مجاهده، مظهر و رمزی از ارباب قلوب و مشاهده نشان می دهد که چون از عالم روز و شب و دنیای حس گذشته است* به مشاهدهٔ انوار این گونه حقایق که تعلق به احوال بهشت و دوزخ و اسرار غیب دارد* نایل آمده است، و در نهایت کمال این مرتبه است که چون سالک عارف با تزکیهٔ نفس، خود را از هرگونه کدورت جسمانی ونفسانی پاک می سازد، در آن مقام علوم انبیا را هم در دل خویش منقش می یابد* و به تعبیر مولانا، از آنچه گوهر و همت رسول* و به عبارت دیگر، جوهر نبوت محسوبست بهره می یابد، و حال ومقام وی در واقع مصداق تمثیل معروف صوفیه می شود در قصهٔ مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری (§ ۲۹۱ پ) در مثنوی*، که علم صوفیان را علم قلب و علم صیقل نشان

می دهد،* که صفای قلب آنها پذیرای نقوش **بیعد ولایتناهی می گردد وآنها** صورت بیصورت غیب را در آن آینهٔ روحانی که در درون جان دارند منعکس می یابند. ج

این احاطهٔ نورانی که قلب عارف به کاینات عالم پیدا می کند آن را در مرتبه‌یی از وسعت و عظمت نشان می دهد که گویی در محدودهٔ عالم مساحت و اندازه نمی گنجد. و چون عالم «خلق» که دنیای بُعد و مساحت است نمی تواند آنچه را سرّ روح قدسی است و به عالم «امر» تعلق دارد در خود جای دهد، این «دل دلین» هم که در تنگنای «دل گلین» صنوبری شکل درون سینه محدود نیست تمام فراخنای عرصهٔ حدّ و حس را در حوزهٔ «شهود» خویش می یابد و بر سراسر دنیای حس وآنچه بدان لاحق است اشراف پیدا می کند و حتی به آنسوی حس هم نفوذ می کند. اینجاست که صورت بیصورت و بیحد عالم غیب هم در آن مجال انعکاس می یابد،* و آنچه در عرصهٔ گشادهٔ فلک، که با همهٔ وسعت به هرحال محدودیتی در آن هست، گنجایی ندارد در دل عارف که هیچ تناهی و حدّی برای آن متصورنیست می گنجد، و نقش هر صورت که در علم حق هست، خواه به مرتبهٔ واحدیت که عالم کثرت از آنجا ناشی است مربوط باشد وخواه به مرتبهٔ احدیت که در آنجا اعتبار کثرت و عدد نیست (§۱۰۵ ~) راجع باشد،* در آینهٔ قلب وی انعکاس می یابد؛ واینجا چون دل باحق معیت دار و یا خود عین آن است و به هرحال از آن جدایی ندارد به تمام این مراتب احاطه می یابد؛ واگر تصور این معنی برای عقل جزوی ممکن نیست از آنروست که در ورای عالم حس عقل محکوم به سکوت و سکونست، و اگر از ین مقام بگذرد مایهٔ حیرت و ضلال می شود و به هرحال در ین عرصه مجال پویندگی ندارد و باید آن را رها کرد.* چ

درتقریر همین معنی است که صوفیه گفته اند[5] قلب عارف در حکم اصل و صورت عالم در حکم مرآت آن محسوبست، چرا که بر وفق تعبیر آنها، اگر عالم اصل وقلب فقط به منزلهٔ آئینه آن می بود می بایست عالم اوسع از قلب باشد، و اینکه حق در عالم نمی گنجد و بر وفق اشارت حدیث قدسی درقلب بندهٔ مؤمن می گنجد به اعتقاد صوفیه نشان می دهد که عالم از قلب اوسع نیست[۱۷]. پس حقیقت وجود انسان در لطیفهٔ دل خلاصه می شود که وجود وی جوهر واقعی عالم و در عین حال غایت و غرض از وجود عالم محسوبست*، و به همین سبب عالم در مقابل وی حکم عرض را نسبت به جوهر دارد* و وقتی گویندهٔ مثنوی دل را جوهر و تمام عالم را عرض می خواند* از آن روست که نزد وی قلبْ اوسع از عالم و در عین حال علّت غایی آن محسوبست؛ و چون جوهر درعرض نمی گنجد و علت غایی نسبت به معلول خویش

عرض به‌شمار نمی‌آید، پس آنچه جوهرست عالم نیست، ولابد عالم باید نسبت به دل حکم عرض را داشته باشد و دل در قیاس با آن به مثابهٔ جوهر محسوب گردد. از ین روست که مولانا عالم را به خُمی مانند می‌یابد که از جوی آب پر شده است، و البته آنچه جوی آب را تمثیل می‌کند دل عارف است که تقلب آن در بین اصبعین حق حالت سیر وحرکت آب جوی راهم تصویر می‌نماید، بلکه این تصویر را توجیه می‌کند. به هرحال در قیاس بین خم با آب جوی ناچار مولانا به این نتیجه می‌رسد که پس هیچ چیزی در خم وجود ندارد که در جوی آب نباشد* و با اینهمه، چون دل حکم جوهر را دارد و عالم چیزی جز عرض نیست، پس تغیر وتبدلی هم که در جوی هست به احوال عالم مربوط نیست، و حقیقت انسانی که قلب نام دارد و جوهر عالم است با دگرگونی هایی که درعالم روی می‌دهد معروض دگرگونی نمی‌شود، و اگر در آن دگرگونی هست از ارادهٔ حق واز تأثیر اصبعین اوست. آیا با قبول تقلب و تحرک دایم در قلب، که نزد مولانا جوهر واقعی عالم است، مفهوم حرکت در جوهر هم، که نزد حکماء عصر وی ناممکن می‌نموده است، در نظر وی قابل تصور و تبیین نبوده است؟ ح

به هر حال، چنان به نظر می‌آید که مولانا به حرکت جوهری المام دارد، و هر چند درعین حال مذهب اصالت تصور+ را به‌ورای آنچه افلاطون و برکلی+ از آن استنتاج کرده‌اند منتهی می‌کند، اما تلقی او از ین مسأله تلقی شهودی است نه وجودی، و پیداست که جوهریت عالم را در مرحلهٔ وجودی انکار نمی‌کند؛ و اگر همه چیز را تابع دل و فرع حقیقت انسانی می‌داند از جنبهٔ شهودی است، و همین که درک این معانی را خاص عاقلان می‌داند* و غافلان را از ین معانی قاصر می‌یابد نشان می‌دهد که مسأله را از جنبهٔ شهودی می‌نگرد، واز همین جنبه است که مثل اکثر صوفیه قلب را صورت اصل، و عالم را نسخهٔ عکس آن تلقی می‌کند. چنانکه وقتی هم ازقول آن صوفی که درمیان گلستان سر به جیب مراقبت می‌برد،* تمام آنچه را درعالم خارج هست عکس آثار دل می‌خواند البته ناظر به همین معنی است و پیداست که وجود خارجی این آثار را محل تردید نمی‌یابد. خ

۳۳۷/ ۱— اصطلاحات عبدالرزاق /۱۶۷ ۲— مرصاد العباد/۱۹۲ ۳—جرجانی، تعریفات /۱۵۶ ٤—جستجو در تصوف/ ۳۷، ۳۸٦ ۵-جیلی، الانسان الکامل، ج ۱٦/۲

۳۳۷/ + G.Berkeley , Idealism

۳۳۷/ ★ پ: ۳/ ۲۲۳۷~ ت: ۳/ ۲۲٤٦، ۱۰۱۹/۱، ۱۰۱۷/۱ ث: ۸۳٦/۲~،

←

٣٣٨

اینکه مولانا گه گاه از قلب به الفاظ سینه* و شغاف* که نزد صوفیه مراتب و اطوار قلب محسوبست تعبیر می نمایدنشان می دهد که این مراتب هم از نظرگاه وی دور نیست. اما ظاهراً آنچه بیشتر از هر چیز در نزد مولانا اهمیت دارد معرفت و مشاهدهٔ قلبی است که وی آن را مقصد واقعی در سلوک عارف تلقی می کند و برهان و قیاس عقل جزوی را از وصول بدان قاصر می یابد. الف

درست است که انسان عادت دارد در رفع دشواریها و نیل به مقاصد خویش غالباً بر مجرد عقل و هدایت و تدبیر وی اعتماد کند، لیکن آنچه در بسیاری موارد مایهٔ نجات و هدایت اوست نور قلبی است؛ و مخصوصاً نجات از حبسگاه عالم و نیل به رهایی از مضایق دنیای حس با کمک عقل ممکن نیست، وسیله‌اش قلب است و پیداست که سلوک عارف جز همین چیزها هدف دیگر ندارد. ب

اما باحث فلسفی، که معرفت را از فکر واستدلال جستجو می کند و از نور باطن و آنچه بینش قلبی نام دارد غافل است، در معرض حیرت و ضلالت می افتد و راه به مقصد نمی برد. حال وی در ین اعتماد و تفاخر بیهوده‌یی که به عقل دارد به حال آن روباه می ماند که پای تیز پوی او را از دست صیاد می رهاند و او که عبث مفتون جلوهٔ دُمِ خویش است نجات خود را به آن منسوب می دارد و با ناز و غرور دم را می جنباند* و بدان می نازد. پ

روباه مسکین نمی داند که اگر پای او مایهٔ نجاتش نمی شد امید رهایی از کمین گاه صیاد نمی داشت؛ باحث فلسفی هم نمی داند که اگر چیزی می تواند وی را به معرفت و مشاهده که غایت و مقصد جستجوی اوست نایل کند قلب است، که هر نوری در بینش او هست از آن ناشی است و هر لطف و خوشی که در عالم هست از آنجا سرچشمه می گیرد و بس*. ت

بدینگونه، فتح بابی* که از سینه حاصل می شود و به عارف سالک اجازه می دهد تا در درون هر ذره‌یی حقیر آفتابی روشن مشاهده نماید برای آنکس که با عوالم قلب و با لوازم آن که قطع تعلق از عالم حس است آشنایی ندارد دست نمی دهد. و البته مانع عمده‌یی که در نیل به مرتبهٔ قلب و نور باطنی هست تقیّد به

←

٨٣٩/٢، ٨٣٨/٢، ٢٢٧٠/٣ ج: ٧٢/٢، ٣٥٠٠/١~، ٣٥٠٣/١، ٣٥٠٨/١، ٣٤٦١/١،
٣٤٦٢/١، ٣٤٦٧/١، ٣٤٨٣/١ چ: ٣٤٨٦/١، ٣٤٩٠/١، ٣٤٨٨—٩/١ ح: ٣٥٧٩/٥،
٣٥٧٥/٥، ٢٢٦٦/٣، ٨١٠/٤ خ: ١٠٨٦/٢، ١٣٥٨/٤~

علم جزوی و عقل بحثی است، که چون انسان را دایم متوجه به سود و زیان و به آنچه علم بنای آخور* محسوبست می‌دارد به لطیفهٔ انسانی که در وجود وی هست مجال رشد و نما نمی‌دهد و وی را در محدودهٔ نفس اما ره و تمایلات شهوانی خویش مقید می‌نماید و با وجود نیل به علم از نیل به نجات محروم می‌دارد. ث

۳۳۹ نیل به آنگونه معرفت که **فقط قلب چون آینه** بدان دسترس می‌یابد در گرو تصفیه و تزکیهٔ آن است **چون بدون آن**، آینهٔ قلب که از زنگار نفس کدورت **دارد غمّاز اسرار و حاکی از صورت حقیقت** نیست* و مولانا در تقریر این نکته از همان ابیات نی‌نامه، ضرورت تهذیب نفس را برای نیل به معرفت و نجات نشان می‌دهد، و در حکایت کنیزک و پادشاه نیز قتل زرگر را، که رمزی از زرق و برق عالم و در واقع حلقهٔ اتصال روح انسانی به نفس بدفرمای است، به عنوان مثالی از کشتن نفس و آنچه ریاضت و مجاهدهٔ صوفیه را وسیلهٔ نیل به حق می‌دارد الزام می‌کند* و در عین حال سالک را از کید و مکر نفس که غالباً اغراض شر را در پردهٔ مقاصد خیر پنهان می‌سازد برحذر می‌دارد*. الف

نفس در ین معنی که وسیلهٔ تقیّد و تعلق انسان به عالم حسّی و موجب توقف ورکود او در اطوار حیات حیوانی است نزد مولانا منشأ تمام شرور و مایهٔ جمیع فتنه‌هاست، چرا که توجه به خود و انهماک درخودی را از انسان مطالبه می‌کند و به خودپرستی منجر می‌شود که از بت‌پرستی بدترست، و از اینجاست که مولانا نفس را مادر بت‌ها می‌خواند*. و چون نفس همواره انسان را به لذات و شهوات می‌خواند و دایم وی را به چیزی دیگر مشغول و مفتون می‌دارد، تا وقتی نفس و سلطهٔ آن باقی است البته انسان نمی‌تواند به حق مشغول و متوجّه گردد، و آنکس که همیشه با وسوسهٔ نفس بدخواه بدفرمای سروکار دارد هرگز به مرتبه‌یی که هر جا روی کند وجه‌الله را مشاهده نماید* نمی‌تواند رسید. ب

در ین حال نفس برای انسان نه فقط حکم بت را دارد بلکه در عین حال بتگر هم هست*، و لزوم شکستن نفس وخالی گشتن از خودی که بدون آن انسان هرگز ازعوایق و موانع نیل به کمال رهایی ندارد از همین باب است. پ

۳۳۸/★ الف: ۳۴۸۴/۱، ۶۴۴/۳ پ: ۲۲۲۷/۳~ ت: ۲۲۶۵/۳ ث: ۱۳۹۹/۱، ۱۵۱۸/۴

اینکه صوفیه جهاد با نفس را به استناد یک حدیث نبوی جهاد اکبر خوانده اند[1] (§ ۲۱٤ ث ومابعد) در واقع مبنی بر دشواری فوق العاده یی است که انسان در مبارزه با خود و با غرایز و امیال نهفتهٔ خویش دارد، مولانا در قصهٔ شیر و نخجیران* نشان می دهد که غلبهٔ بر نفس با عقل و تدبیر ممکن نیست*، و چون نفس مثل دوزخ است* هرچه بیشتر سیرش دارند بیشتر «هل من مزید» می گوید و تاحق قدم بروی ننهد* سیری نمی پذیرد، در مجاهدهٔ با آن هم باید توفیق حق و قدرت مشیت او با انسان کمک نماید، و اگر لطف هدایت و تیسیر وی نباشد پیداست که این کوه عظیم هستی و خودی را که نفس اماره است به زخم سوزن مجاهده نمی توان از پیش برداشت*. ت

به هرحال این مجاهده با نفس شرط اصلی نیل به کمال و اولین قدم سلوک در راه حق محسوب است. و نفس چون روی به خود دارد و انسان را از هرآنچه مانع نیل وی به لذت «خودی» می شود منع و به هرآنچه موجب وصول بدان می گردد ترغیب می کند، سالک راه حق به اعتقاد مولانا باید دایم از کید و مکر نفس برحذر باشد، و حتی وقتی هم نفس وی را دعوت به خیر و طاعت نماید در حق وی بدگمانی نشان دهد*. و پیداست که بی این مایه حزم و سوءظن از شر نفس، که در بسیاری موارد به اژدهای افسرده* می ماند و چنانکه حکایت مارگیر بغدادی بر سبیل رمز و تمثیل نشان می دهد با آنکه در ظاهر ساکن و آرام و بی آزار به نظر می رسد به محض اینکه احوال را مساعد بیابد نجات و هدایت انسان را عرضهٔ تهدید و خطر می سازد، نمی توان رهایی یافت. اینکه اشارت **اَعْدیٰ عَدُوِّک نَفْسُکَ الّتی بَیْنَ جَنْبَیْک** در حدیث آمده است[2] و این نکته که حُذَیفه و اقرانش از پیغمبر غالباً در باب مکر و کید نفس و شر آن سؤال می کردند* از همین معنی ناشی است (§ ۲۱۷ ح). و شک نیست که انسان مادام که با التزام ریاضت به تزکیهٔ نفس و جلوگیری از مکاید آن توفیق نیابد در مرحلهٔ حیات حیوانی باقی می ماند، و تعلق به عالم حس او را مثل تمام غافلان و گنهکاران و ظالمان و کافران همچنان در خودی خویش مستغرق می سازد و از جستجوی حق و اندیشهٔ «از خود رهایی» که نجات روح در گرو آنست دایم دور می دارد. ث

۳۳۹/ ۱ و ۲ــ احادیث مثنوی /۱٤، ۹

۳۳۹/* الف: ۱/۳٤، ۱/۲۳۲، ۱/۳٦۷ ب: ۱/۷۷۲، ۱/۱۳۹۸ پ: ۱/۷۷٦ ت: ۱/۹۰۰~، ۱/۱۳۷٤، ۱/۱۳۷۵~، ۱/۱۳۸۱، ۱/۱۳۸۸ ث: ۲/۲۲۷٤، ۳/۱۰۵۳~، ۱/۳٦٦

۳۴۰ انسان در عالم اگر به آنچه عارف آن را ظلمات حسّی می خواند الفت می گیرد و بدون هیچ شور و اشتیاقی که به عالم ماوراء حس نشان دهد در کدورت و آلایش دنیای حس عمر خویش را در غفلت به سر می برد، به سبب حبّ حیاتی است که نفس حیوانیش آن را به وی القاء می کند و بدینگونه وی را به خویشتن خویش چندان پایبند می دارد که هرگز به ماوراء وجود خویش نمی اندیشد. و پیداست که هرگاه کشش همین نفس و آنچه لذات و شهوات عالم را در نزد وی می آراید و جلوه می دهد وجود نمی داشت، یک لحظه هم قرار در ین عالم حیوانی برای لطیفهٔ انسانی که در آن محبوس و غریب است (§ ۳۳۵ت) ممکن نبود. از ین روست که برخلاف صاحب نفس، آنکه صاحبدل است این عالم را همچون تنگنایی پرمحنت می یابد که توقف در آن دشوارست، و به هوای حمام می ماند که تنفس در آن و تحمل گرما و تفسیدگی آن جان و دل را افسرده و پخسیده می سازد* و به تاسه و اضطراب می اندازد، و تا وقتی انسان رخت خود را از آن تنگنای محنت بیرون نکشد احساس رهایی و گشادگی دل برایش حاصل نمی آید. الف

البته این حمام تاسه گیر پر محنت که جان انسانی در آن احساس تنگی و افسردگی می کند برای عاقل متقی منزلگاه موقتی است که وی خود را در آنجا تصفیه می کند و چون طهارت و صفا حاصل کرد از آن بیرون می آید و بدانچه شایستهٔ منزلت و حیثیت انسانی اوست قیام و اشتغال می نماید. از ین رو نیز وجود این حمام را برای نیل به طهارت و صفا لازم می داند ولیکن خود وی عمر را صرف گرم نگهداشتن آن که لازمه اش گلخن نشینی وتون تابی و آلودگی به پلیدیهاست نمی دارد. چون می داند که به هر حال غفلت از اهمیت و ضرورت طهارت و صفای حمام سرگین کشان بیخبر را با شور و شوقی تشفی ناپذیر به سرگین کشی وتون تابی وا می دارد و در واقع انس و الفتی که اینها به پلیدیها و آلایش ها دارند حمام دنیا را همواره روشن نگه می دارد* وبی شک هرگاه این لذتهای حسّی و خواهشهای نفسانی انسان غافل جاهل را به غرایز و شهوتهای خویش پایبند نمی داشت و این غفلت وی مایهٔ قوام دنیا و به تعبیر مولانا سکون عالم نمی گشت، استفاده ازحمام دنیا که وسیلهٔ تطهیروتزکیهٔ عارف است و بدون آن نیل به کمال مرتبهٔ خلافت الهی که غایت سیر حیات در اطوار خلقت است، برای انسان ممکن نمی گشت و اگر این حُبّ حیات و تعلق به «خودی» که انسان را با کدورتهای عالم حسیّ انس می دهد وی را به این زندگی که جز «متاع غروری» نیست راضی وقانع نمی کرد، توقف در حبسگاه عالم که جان عارف آن را فرصتی برای تصفیه و

تطهیر باطن می‌یابد برای هیچ کس ممکن نمی‌شد. اینجاست که به حکم حبّ حیات، انسان در عالم به غفلت خو می‌کند* و به تلقین نفس اماره آن را مایهٔ امن و فراغ خاطر هم می‌یابد وحتی برای چند روز توقف بیشتر در ین عالم خود را به صدگونه اسارت تسلیم می‌نماید و هرگز به آنچه لازمهٔ طهارت ذات روحانی و شرافت لطیفهٔ انسانی اوست چنانکه باید نمی‌اندیشد. ب

بدینگونه این حال غفلت، که موجب تعلق انسان به این عالم می‌گردد، وی را به حال آن کودک ساده‌لوح درمی‌آورد که دامانش را پر از سفال بی بها می‌نماید و در عالم پندار آن همه را جواهر پر بها می‌داند* و از تصور فقدان آنها چنان می‌لرزد که اگر یک پاره از آن سفال را از وی بستانند به گریه می‌آید و چون آن را باز دهند خندان می‌شود. در واقع محتشم غافل هم با همین ساده لوحی طفلانه مال دروغین را ملک راستین خویش می‌پندارد و از اندیشهٔ فقدان آن می‌لرزد و نمی‌داند که تمام آنچه در مدت عمر وی را به خود مشغول می‌سازد و مایهٔ بیم و امید وخنده و گریهٔ او می‌شود با بازی آن کودک پندارگرای تفاوت زیادی ندارد، و در حقیقت او نیز در تمام عمر مثل آن کودک دامن خویش را از مشتی سنگ و سفال پُر می‌دارد*. و همانگونه که آن کودک تا وقتی عقل دامنش را نگیرد آن یک مشت سنگ و سفال را که در دامن‌دارد همچنان جواهر بی بدل می‌پندارد، غافل دنیا دار هم تا وقتی پردهٔ «خودی» و خودپرستی را از پیش چشم برنگیرد نمی‌تواند این معنی را درک کند که این زر و سیم وی نیز بیش از همان سنگ و سفال نمی‌ارزد*، وعمری را که وی در جستجوی آنها به پایان آورد می‌توانست یا خود می‌بایست در کارهایی که جدّی‌تر از این باز یهاست مصروف نماید. پ

به هرحال تمام آن هول و هراس و شوق وامیدی که جان و دل مرد دنیاجوی محتشم را به ملک و مال عاریتی سرگرم می‌دارد در حکم خوابی است که حقیقت ندارد، و ترس و دلهره‌یی هم که در عالم بیداری از تصور فقدان و خسارت مال خویش در خاطر راه می‌دهد هیچ تفاوتی با آن بیم و ناخرسندی که وقتی انسان دزد را به خواب می‌بیند به وی دست می‌دهد و چون از خواب برمی‌آید از آن حال خویش خنده‌اش می‌گیرد ندارد*. و در تقریر این معنی است که مولانا به مخاطب مبهم خویش خاطرنشان می‌سازد که زندگی تو در واقع شباهت به یک خواب واقعی دارد، و اینجا نیز مثل عالم خواب از پیش این به نزد آن می‌روی* و با این و آن گفت و شنود داری وسرو کارت همه جا باخودی تست. دراینجا تو بی زفت وسطبرو پرمایهٔ توخود به پرده‌یی نهصد تو* می‌ماند که در تمام توهای آن چیزی جز خودت نیست و مادام که

درون این پرده‌یی، پیداست که نمی‌توانی به آنچه در ماورای خودی تو واقع است دست یابی، و در واقع این تو یی که در تست در حکم در یایی است که صدها مثل ترا در خود غرق می‌دارد و طعمهٔ امواج غفلت و بیخبری می‌سازد. ت

معلوم است که در چنین حالی انسان به آنچه ماوراء حیات حسی و قلمرو نفس اماره است نمی‌اندیشد و خود را برای دنیایی دیگر، که در سیر اطوار خلقت در پیش دارد و وی از آن و از مرگ که نقطهٔ عطف یا آغاز آن است هیچ اندیشه‌یی به خاطر راه نمی‌دهد، آماده نمی‌سازد و هرگز برای بعد از مرگ خویش به نوری که به تعبیر گوینده‌ٔ مثنوی* گور را روشن سازد و جان را قدرت پرواز بخشد نمی‌اندیشد. بدتر آنکه این غفلت ممکن است وی را به کفر وعصیان هم سوق دهد، چرا که اجتناب از آنچه موجب عصیان و کفر می‌شود غالباً از اعتماد به‌وجود دنیای دیگر و از اعتقاد به صدق وعـدو وعید ناشی از وحی دست می‌دهد، و چون انسان از این معانی غافل باشد نفس اماره به آسانی می‌تواند غفلت وی را تبدیل به عصیان و کفر کند و وی را به ضلال و خسران دچار نماید.* نه آیا اهل سبا رااستغراق در نعمت و انهماک درغفلت به تخطئهٔ انبیا و کفر و ناسپاسی* کشانـیـد؟ ث

به علاوه آنچه این غفلت را در انسان تمدید و تشدید می‌کند عقل جزوی (§ ۲۹۹ الف ~) است که جریان امور عالم را همواره بر وفق نظام مقرر و در مجاری اسباب معیّن می‌بیند، از ین رو به سازندهٔ اسباب توجه نمی‌کند و از ین نکته که بدون سبب سازی مبدع و حکیم این اسباب هرگز از پیش خود حاصل نمی‌آیند و به میل خودکار نمی‌کنند غافل است. اینجاست که چون عقل جزوی به قول مولانا تا گور بیش نمی‌بیند* علم هم که از آن حاصل می‌آید موجب رفع غفلت نمی‌شود. علماء سوء و کسانی هم که علم را وسیلهٔ نیل به جاه می‌سازند یا جز به عین علم نمی‌اندیشند حال آن مرغ را پیدا می‌کنند که دایم تمرین گره‌گشایی می‌کند* ولیکن هرگز گره خودی را در خویش نمی‌گشاید و مجال پرواز به آنسوی دنیای خاک نمی‌یابد. درست است که وی دقایق یجوز و لایجوز شریعت را می‌داند* و از اصول عقاید هم آگهی دارد، اما هرگز در بارهٔ خود مجال تأمل نمی‌یابد و اصل اصول را که شناخت خویش است* مورد توجه نمی‌سازد. میل دارد دور از ازدحام خلق به بحث و تفکر پردازد و در باب قیمت و ارزش همه چیزها بررسی می‌کند، اما قیمت و ارزش خود را نمی‌داند. طـرفه آنکـه در جاه و غرور عالمانهٔ خویش پروای شریعت را هم ندارد، با این همه در آن باب هم گه‌گاه تعصب و علاقه نشان می‌دهد. اما این تعصب هم در نزد وی از باب حمیّت دین و از مقولهٔ «رسوخ در علم» نیست، به جهت

علاقه‌یی است که به مألوفات حیات هر روزینهٔ خویش دارد*، ازین رو مثل سایر عوام هرجا امری را که مغایر با تقالید و سنن آنهاست مشاهده نماید آن را تهدیدی برای جاه و جان و خان و مان خویش تلقی می کند، واگر باآن به معارضه برمی خیزد برای همین تعلقات است، به خاطر نفس شریعت نیست. ج

همچنین طول اَمَل عامل عمده‌یی است که انسان را درین غفلت راسخ و جازم می نماید، چرا که انهماک در حرص و امل موجب می گردد تا انسان تصویر مرگ را همواره از پیش چشم خویش دور دارد. مرگ و فنا را همه جا در پیرامون خویش می بیند و باور می کند اما آن را در مورد خود قابل تصور نمی یابد* و به همین سبب زندگی را که در کوتهی از یک خواب خوش طولانی تر نیست در غفلت پندار خویش به دامن ابدیت گره می زند. شَبَح فنا را از مقابل نظر خویش پس می زند و با آنکه در واقع اسیر جهان است خود را امیر جهان می پندارد و این اندازه نمی داند که تا وقتی بر حرص و امل غالب نیاید وآنها را مقهور نسازد همچنان بندهٔ نفس خویش باقی می ماند، و اگر در چنین حالی مثل فرعون دعوی اَنَا رَبُّکم الاَعْلیٰ را بر زبان نراند، این نغمه را در پردهٔ نهصدتویی که خودی اوست بانوای خاموش می نوازد. و اینجاست که هرکس فرعون و نمرودی در درون خویش دارد، و که می تواند با این فرعون کافر که در درونش هست و وهم پندارگرای عالم سوز او رمزی از آن است* درین عالم دعوی فرّعون کند و داعیهٔ نیل به کمال داشته باشد؟ چ

۳۴۱

عمری که در غفلت به سرمی آید در نزد عارف عصیان مستمری است که انسان در مقابل اشارت مَا خَلَقْتُ الجنَّ والإِنْسَ الاّ لِیَعْبُدونِ (۵۶/۵۱) به‌جا می آورد. و چون در نزد وی عبادت معرفت راالزام می کند[۱۸]، غفلت که انصراف از معرفت است با آنچه غایت خلقت انسان و موجب امر و الزام وی بدان است نوعی مخالفت با امر حق محسوبست، و به همین سبب مجرد غفلت موجب خذلان است. و از همین روست که در قصهٔ پیر چنگی* مجرّد صرف عمر در آنچه لغو و باطل است و غفلت هم چیزی جز آن نیست گناه تلقی می شود*. و آنکه پیر از ندامت چنگ

۳۴۰/* الف: ۳۵۴۵/۳ ب: ۲۳۸/۴~، ۲۰۶۶/۱ پ: ۲۶۳۶/۳~، ۲۲۷۷/۳، ۲۲۷۹/۳ ت: ۲۶۴۰/۳، ۱۳۰۰/۳، ۱۳۰۳/۳ ث: ۲/۲—۹۴۱، ۳۶۵/۳~، ۲۶۵۷/۳~ ج: ۳۳۱۱/۴~، ۳۷۳۵/۲، ۲۶۵۰/۳، ۲۶۵۵/۳، ۹/۵—۱۱۴۸ چ: ۲۶۲۸/۳، ۲۳۰۷/۴

خویش را به زمین می‌زند و درهم می‌شکند ظاهراً نه از باب تردید در جواز سماع است، از باب آنست که اشتغال بدان مانع و حجاب وی گشته است و وی را از توجه به حق غافل داشته است. و پیداست که مجرد غفلت چون انسان را در قبضهٔ تصرف نفس باقی می‌گذارد و از عروج وی به مراتب کمال مانع می‌آید نوعی عصیان محسوبست و تا انسان از آن توبه نکند نیل به کمال برایش ممکن نیست. الف

همچنین وقتی آدم ابوالبشر از کردهٔ خویش توبه کرد و بر وفق اشارت قرآن کریم، رَبَّنا ظَلَمنا اَنفُسَنا (۲۳/۷) بر زبان راند، هرچند در واقع آنچه را به تعبیر مولانا از قضای حق ناشی می‌شد* به خطای خویش منسوب داشت، اما همچنان اذعان به جرم و اجتناب از عذر بدتر از گناه، و اینکه وی برخلاف ابلیس در این مورد رَبِّ بما اَغْوَیتَنی (۳۹/۱۵) بر زبان نیاورد و مثل دیودنی* شرّ و خطای خود را با تزویر و بهانه به فعل حق منسوب نداشت* موجب نجات وی گشت، و هرچند امر اِهبِطُوا (۳۶/۲ و ۲۴/۷) وی را از عالم علوی به جهان سفلی فرود آورد باز رحمت ربانی راه نیل به کمال و وصول به مرتبهٔ رضا و ارتضا را که «راضیةً مَرْضیّه» (۲۸/۸۹) تعبیری از آنست بر جان وی مسدود ننمود و توبهٔ او را مورد قبول ساخت. به هرحال قول ظَلَمْنا اَنفُسَنا که آدم در مقام توبه بر زبان آورد، معلوم می‌داشت که خود وی ارتکاب گناهش را همچون ظلمی که خود در حق نفس خویش کرده باشد می‌نگرد، و این طرز تلقی آنگونه که فحوای تعبیر مولانا هم در مثنوی نشان می‌دهد حاکی از آن است که عصیان در مقابل امر به هرحال قبل از هر چیز نوعی ظلم به نفس است و در واقع متضمن فرود آوردن آن از مرتبهٔ نفس ناطقهٔ روحانی به مرحلهٔ نفسِ حیوانی است، و کردهٔ آدم نیز که در قرآن کریم (۱۲۱/۲۰) به عبارت وَعَصیٰ آدمُ ربَّه فَغَویٰ در بیان می‌آید، وی‌را تا حدّ الزام به هبوط، آلوده به تعلقات حسی عالم سفلی نمود. و پیداست که تعلق به قیود حسی نفس انسانی را که به اقتضای ذات طالب قطع این تعلقات و جویای رجوع به اصل قدسی خویش است می‌آزارد و بدینگونه آنکس که در غفلت دنیای حسی جان خود را در معرض وسوسهٔ نفس اماره می‌گذارد و آن را در سراشیب غفلت و گناه رها می‌کند بیش از هر چیز در حق خویش ظلم می‌کند. ب

اشارت کریمهٔ فَمِنهُم ظالمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمنهُم سابقٌ بالخَیراتِ (۳۲/۳۵) در بیان تفاوت مراتب عباد هم که به احوال قاصران و مقتصدان و آنها که به استقبال خیر می‌شتابند ناظرست، با وجود اختلاف اقوالی که اینجا در باب مصداق و مفهوم ظالم در نزد اهل تفسیر هست [۱۹]، به هرحال وقتی آنها را که سابق بالخیر یا مقتصد در خیر نباشد ظالم بر نفس می‌خواند معلوم است که ظلم بر نفس را

همین تقصیر و قصور انسان در اتصال آن به خیر و کمال می داند، و شاید آنجا نیز که مولانا در آنچه به معرفت و محبت اهل سلوک و احوال کسانی که اهل سلوک و آشنای این معنی نیستند تعلق دارد، به طور ضمنی بعضی سالکان را به ماهی که از آب سیری و ملال ندارد تشبیه می کند، و بعضی را به آنکه چون ماهی نیست و «جز ماهی» است هر چند در آب سیر می کند و به آب زنده است از آبش سیر می شود، و بعضی را هم به کلّی بی روزی می خواند* که عمرش در غفلت به سر می آید و روزگارش ضایع و تباه می‌شود، نیز ناظر به همین تفاوت مراتب عباد باشد. در ینصورت پیداست که غیر از «ماهی» و «جز ماهی» به آنکس هم که برخلاف آندو اهل بحر وآشنای سلوک نیست نظر دارد و با این تعبیر که با آنچه از ظاهر عبارت متبادر به ذهن می شود تفاوت دارد آنکه بیروزی است ظالم به نفس و در واقع عاصی است و به همین سبب تا وقتی توبهٔ صادقانه اش مقبول درگاه حق نشده است ازنیل به نجات محروم است و چون عمر خویش را در غفلت و گناه به سر می برد آن را ضایع و تباه می سازد. اما آنکس که از ین روزی بهره دارد و در دریای معرفت سیر می کند نیز خود یا مثل ماهی است که از آب سیری ندارد ورمز حال عارف کامل است که مثل محمد(ص) دایم از شوق سیری ناپذیر خویش **ماعَرَفْناکَ حقَّ معرفتِک** بر زبان دارد، یا «جزماهی» است که به اندک افاضه سیر می شود و مثل بایزید از تنگ ظرفی نسبی خویش بانگ **سُبحانی ما اَعْظَمَ شأنی** [۲۰] برمی دارد (§۴۸پ مابعد) و در سیر طریق حق، در قیاس با حال انبیا، حال مقتصدان را دارد: سابق به خیرات نیست اما ظالم به نفس هم محسوب نمی شود. اگر حتی مرتبهٔ بایزید برای او مقام کمال است خود او در مرتبهٔ متوقف حایر عاری از شوق و طلب نیست و آنچه شیخ عطار در مکاتبهٔ بین یحیی معاذ و بایزید نقل می کند تفاوت حال وی را با آنکس که دون مرتبهٔ انبیا در مراتب کمال سلوک سیر می کند نشان می دهد[۲۱]. و در هرحال هر چند نفس انسانی درضمن ارتکاب غفلت و گناه موردظلم وتعدی است اما تعدی کننده و ظالم هم در ینجا خود نفس است، ولیکن تعدی و ظلمی که می کند به اعتبار درنده‌خویی حیوانی اوست که اقتضای نفس اماره است و با عالم نفس انسانی که نفی خودی وسبق به خیرات غایت و لازم معنی آنست تفاوت بسیار دارد. ۳

از همین روست که این نفس حیوانی و امارهٔ بالسوء در درون انسان همواره میل دارد یار ظالم و خصم مظلوم باشد*، و قاضی هم به همین سبب تا وقتی این نفس ظلوم را در وجود خود هلاک ننماید و خویشتن را از میل وهوی نرهاند نمی تواند ظالم را از مظلوم بازشناسد*، و بدینگونه برای رهایی از هرگونه ظلم و شری باید «خودی»

خود را که عبارت از نفس بدفرمای ظالم و تجاوزگر است فدا کرد. و شک نیست که
اگر تعلق به نفس حیوانی انسان را به ظلم و تجاوز به غیر هم واندارد این اندازه هست
که وی را در حق خود به ظلم وامی دارد و به هرحال چون خود را از امکان ترقی در
مراتب کمال ممکن محجوب و محروم می دارد در حق خود ظلم و تجاوزی آشکار
مرتکب می شود. ت

۳٤۲ البته استغراق در غفلت، که نشان آن سبکداشت حکم حق و
فراغت از وعد و وعید اوست*، به آسانی انسان را که با این غفلت در حق خود ظلم
روا می دارد به ظلم در حق غیر هم وسوسه می کند و اینجا عجب و غروری که موجب
می شود تا انسان آنچه را در غیرنشان تدنّی وانحطاط اصل و جوهر وی می بیند در مورد
خود به خاطر راه ندهد و از ین رو خود را در تجاوز به غیرمجاز ومحق می یابد. به علاوه
در بعضی موارد چون تدنّی و انحطاط اصل وجوهر خود را هرگز به نظر نمی آورد خود را
برخلاف غیر هرگز در مظنهٔ حالی که منجر به تجاوز و ظلم در حق دیگران گردد
نمی بیند. و در همین موقف است که هرچند وجود وی به کلی در تصرف نفس اماره
نیست، عجب و غروری که دارد وی را ناچار به تبعیت از اقتضای نفس اماره رهنمون
می گردد و آنچه در معرض امتحان و ابتلا از برای هاروت و ماروت پیش آمد* برای
وی نیز از همین غلبهٔ عجب و پندار خویش حاصل می آید. و در چنین حالی است
که وجود وی در تیرگی لجهٔ نفسانیت غرق می شود و به قدری در خودی خود فرو
می رود که توبه و دعا و توکل و استمداد همت هم اگر به خاطرش می گذرد بوی
نفس* و نشان خودی و غفلت را دارد، و بدینگونه غرور خودبینی و اعتماد بر قدس
ورسوخ قدم نیز بسا که انسان را محجوب می دارد و به غفلت و گناه می کشاند. الف

طرفه آنست که این محجوب ظالم، چون از آن قهر لطف نمای حق که
استدراج می خوانند (§ ۱۰۵د) نیز غافل می ماند، بسا که در عصیان خویش گستاخ
و جری هم می شود، از ین رو، مثل آنکس که به قول مولانا در عهد شعیب
می پنداشت خداوند او را به گناه هایش نمی گیرد*، به سبب اعتماد بر همین ستاری
که در نزد حق تجربه می کند، در معصیت اصرار هم می ورزد و نمی داند که اگر هم
خداوند انسان را به اولین جرم وی نمی گیرد* باری همان کفران نسبت به ستاری وی

۳٤۱/★ الف: ۱۹۱۳/۱~ ، ۲/۱—۲۱۹۰ ب: ۵/۱— ۱۲۵٤، ۱٤۸۸/۱~، ٤/۱۳۸۹~
پ: ۱۷/۱ ت: ۲٤۳٦/۳، ۵/۳—۲٤۳٤

و اصراری که خود او در استمرار ظلم و غفلت خویش دارد سرانجام مایهٔ رسوائیش می گردد،* و حتی همانجا هم که ستاری حق در ظاهر گناه وی را از انظار می پوشاند، باز همان اصراری که در وی برای استمرار در معصیت هست نوعی خذلان است، و ظالم عاصی نمی داند که خداوند او را در همین خذلانش فرو گرفته است* و با سلاسل و اغلال ناپیدایش فرو بسته است و از سیر به هدایت و کمال که توبه و ندامت صادقانه نشان آنست محروم داشته است، و بدینگونه همین ناگرفتن خود عین گرفتن اوست.

ب به هرحال همانگونه که غفلت ستون عالم* و مایهٔ بقای آن است، غلبهٔ ظالمان هم در عالم موجب تحقق کمال این جهان و مبنی بر حکمت و اتقان صنع آن است.* اما استمرار در غفلت و ظلم نفس انسانی را به مرتبهٔ نفس حیوانی تنزل می دهد و او را از ادراک کمالی که نیل به مقام «راضيةً مرضيه» (§ ۳٤۱ب) را برای وی ممکن می تواند ساخت باز می دارد، و پیداست که نفس در ین مراتب ورای هستی «خود» چیزی نمی بیند. از ین رو از نور حق محجوب می ماند، از نفی و انکار عالم غیب که بدون تصدیق آن ایمان به خدا حاصل نمی آید پروایی نمی کند، و بدینگونه با ظلمت کفر اُنس می گیرد و ورای خود و آنسوی دنیای حس خود هیچ چیز را حقیقت نمی شمرد، با انبیا به احتجاج و انکار می ایستد،* بعث رسل و حشر مردگان را نفی می کند، و برای آنکه نفس خودکامه را به هیچ قید و حدّی مقیّد و محدود نسازد غفلت و عصیان خود را تا حدّ قول به الحاد و تعطیل می کشاند و بهشت* خود را در همین عالم جستجو می کند.

پ بدون شک غیر از علاقه به پیروی از نفس و میل به تجاوز از هرگونه قید و بند، گه گاه آنچه کافررا درعصیان و طغیان خویش راسخ می دارد کبر و غرور ناشی از نام و ناموس است که نیز از «خودی» و «خودبینی» سرچشمه می گیرد و موجب می شود تا انسان شهرت و حیثیت خود را همچون بندی محکم* مایهٔ پایبندی خویش به این عالم بیابد و این اغلال آهنین را که نام و ناموس بر دست و پای وی می نهد* مشاهده ننماید. به این جهت در بارهٔ قدرت و اهمیت وجود خویش به اشتباه می افتد، تسلیم به حق را برای خود همچون شکست حقارت آمیزی تلقی می نماید، واز بیم شنعت هرزه گویان* به ناموس های پوسیدهٔ کهن درمی آویزد، و به این بهانه در تصدیق بدانچه صدق آن را می داند شاید به تردید می افتد[۲۲] و مثل هامان و فرعون هزاران شکنجهٔ دوزخ و عذاب آتش را از قبول ایمان واذعان به رسالت پیغامبر خداوند آسانتر و خوشتر می یابد.*

ت

قدرت و غلبه هم از اسباب عمده‌یی است که انسان را در غفلت نگهمیدارد و استمرار در آن وی را احیاناً به کفر هم سوق می دهد. در تحذیر از همین معنی است که مولانا می گوید «مهبط قهر حق در اُمم ماضیه اختیار و اسباب اختیار بوده است و هرگز فرعون بینوا کس ندیده است»*، چرا که فرعون هم فقط وقتی ریش مرصع خویش* و سجدهٔ تملق گویان را دید* از ین مایه تعظیم و تکریم خلقانْ مغرور ومَشْتک شد*، و دعوی الوهیت که کرد وکفر وطغیانی که پیش آورد ناشی از همین قدرت و غلبه بود. معهذا چون فرعون در تبعیت از امر نفس بی اختیار بود و با آنکه حقانیت موسی را می دانست، به پاس ناموس خلق وتعظیم افسوسیان که در دل وی را مسخره می کردند دعوت وی را انکار می کرد، استدراج حق هم وی را با آنکه گه‌گاه به تضرع و دعا نیزدست می زد*، در همان کفر و طغیان خویش متمکن می داشت، چرا که از دعا و تضرع وی نیز بوی نفسانیت و خودنگری می آمد*. اما قدرت و غلبه در نزد سلیمان منجر به کفر وطغیان نشد، و حتی هر وقت خاطر وی به شرّ و شهوت تمایل می یافت همان تخت و تاج که نزد فرعون موجب غیّ و ضلال می شد به اشارت حق برای وی سبب تنبیه و هدایت می گردید. و مولانا در قصهٔ کژوزیدن بادبرسلیمان* این معنی را تقریری لطیف می کند. و که می تواند بهتر از او نشان دهد که دنیا به زبان حال جلوهٔ ظاهری و بیوفایی باطنی خود را فاش می گوید*، و آنکس که در بند نفس است فقط آنچه را وی در تعریف جلوهٔ ظاهر خویش بر زبان دارد می شنود، و تنها آنکس که خویشتن را از سلطهٔ قهر وغلبهٔ نفس رهانیده باشد آنچه را دنیا در باب زشتی باطن خویش بیان می دارد می تواند بنیوشد. ث

۳۴۳

سلیمان و فرعون همچون دو اُلگوی متضاد برای قدرت و سلطنت ظاهری در مثنوی تصویر می شوند. و هرچند سلطنت و قدرت ظاهری در نزد مولانا غالباً نمونهٔ کامل غفلت و تجسم واقعی نفس حیوانی در تمام ابعاد آن جلوه دارد، باز از آنجمله، کسانی را که مظهر قدرت و شاهی حق می داند احیاناً از استغراق در ین غفلت و خودنگری برکنار نشان می دهد. چنانکه وقتی هم اشارت به

۳۴۲/★ الف: ۳۰۶۰/۲، ۱/۲— ۳۳۲۱، ۳۰۸۵/۲~ ب: ۳۳۶۴/۲، ۱۶۹/۴~، ۲۴۵۱/۳~، ۳۳۶۹/۲~ پ: ۲۰۶۶/۱، ۱۸۱۷/۲ و ۱۸۲۱/۲، ۲۶۶۹/۳~، ۶۴۰/۱ ت: ۱۵۴۶/۱، ۳۲۴۰/۱~، ۱۹۴/۶~، ۲۷۳۱/۴~ ث: ۲۱۰/۶ عنوان بالا، ۷۷۸/۳، ۷۸۰/۳، ۷۸۱/۳، ۲۴۴۸/۱~، ۳۰۸۵/۲، ۱۸۹۷/۴~، ۱۵۹۳/۴~

این معنی می کند که به هرحال خوی پادشاهان در رعیت جا می کند و پادشاهان حکم حوضی را دارند که حَشَم به مثابهٔ لوله هایی وابسته بدان محسوبند و به همین سبب برحسب آنکه آب حوض پاک یا پلید و بدطعم یا ذوقناک باشد آب این لوله ها نیز همچنان خواهد بود*، در عین آنکه مفهوم گفتهٔ اَلناسُ علیٰ دینِ مُلوکِهِم[1] را تقریر می کند، رابطه یی را که بین صلاح و فساد رعیت باصلاح و فساد سلطان هست توجیه می نماید. و آنجا که نشان می دهد سلطان در همه حال به منزلهٔ آبی است که در وجود رعیت می رود و اگر آب وجود او شیرین است در ین جو یها آب شیرین روان است وگرنه نیست*، پیداست که نقش و تأثیر ارباب قدرت را در تربیت و اصلاح نفوس خلق قابل ملاحظه می داند.

الف با اینهمه در مثنوی نیز مثل آثار عطار آنگونه که از فحوای بسیاری از حکایات برمی آید، پادشاهان ظاهری که غالباً از شراب بندگی بویی نبرده اند اکثر مظهر قدرت و غلبهٔ مذموم ناشی از نفسانیت تلقی می شوند. این طرز تلقی حتی در قصه هایی که در روایات مناقب نویسان مولانا در باب خاندان وی و ارتباط پدران مولانا با خوارزمشاهیان (§ ۳۱ الف) آمده است نیز لحنی از تحقیر و کوچک شماری را نسبت به حکام جور منعکس می کند. با آنکه خود مولانا و پدرش بهاء ولد هم لامحاله مورد توجه و تکریم سلطان سلجوقی روم و سلطانیان و امراء عصر بوده اند، باز در گفتار و کردار آنها نسبت به ملوک و حکام عصر احساس نارضایتی عامه را به طور بارزی می توان منعکس دید. در واقع متابعت شریعت و مراعات حلال و حرام اهل ورع را از سلطانیان و آنچه دردست آنهاست همواره محترز می داشته است[2]، و در مثنوی هم سلطان و سلطانیان غالباً همچون مظهر جور و آزار تصویر شده اند.

ب درست است که بعضی پادشاهان مثل سلطان محمود و نظایراو نیز احیاناً در هاله یی از تعظیم و تکریم مجال جلوه یافته اند، اما سلطنت این گونه ملوک لامحاله رمزی از خلافت الٰهی است و از ملک سلیمان که تمام آن بعدازوی برای هیچ کس دست نداد نشانی دارد. در واقع از دو الگو یی که در مثنوی برای سلطنت عرضه می شود، آنکه طرح ملکداری فرعون است منجر به غفلت و عصیان می گردد، و آندیگر که طرح ملک سلیمانی است جنبهٔ خلافت الهی دارد و حشمت و جلال آن هم موجب طغیان و عصیان نمی شود. از ین روست که مولانا وقتی اشارت هَبْ لی مُلْکاً را که در قرآن (۳۸/۳۰ ~) از زبان سلیمان آمده است به مناسبت مطرح بحث می کند*، در باب مفهوم این درخواستِ وی، به طور ضمنی خاطرنشان می کند که سلیمان مقام ولایت دارد و چون پایبند هوی نیست اشتغال به سلطنت او را از حق

منصرف نمی کند. پس وقتی درخواست ملکی می کند که بعد از وی هیچ کس شایستهٔ آن نباشد این درخواست ناشی از بُخل نیست*، حاکی از ین نکته است که چون خطرهای روحانی سلطنت و تعلقات عالم حسی را می داند از حق درمی خواهد تا به هرکس مُلکی نظیر ملک وی را عطا می کند کمال حالی را هم که به وی بخشیده است عطا نماید. پ

پیداست که آنچه آفت روحانی ملک و سلطنت است البته آن را که مثل فرعون بازیچهٔ نفس وهوی است به ضلال و خطا می اندازد، اما وقتی سلیمان همتی بر ملک فرمان می راند پادشاهی صبغهٔ خلافت الٰهی دارد و تصویر حرص و بخل و دنیاجویی و هوی پرستی نیست. نه فقط بعضی پادشاهان قصه ها، مثل آن پادشاه که درداستان کنیزک و زرگر* مطرح است، و آن خلیفه که در حکایت اعرابی ومشک* آب تصو یرمی شود، بلکه تعدادی از پادشاهان مذکور در تاریخ هم، مثل ذوالقرنین که کوه با او از عظمت حق سخن می گوید*، و حتی سلطان محمود* که عشق ایاز او را نزد صوفیه با عوالم اهل عرفان مربوط می دارد، نیز به این الگوی الٰهی* که مربوط به سلطنت سلیمان و پدرش داودست تعلق دارند. هرچند این پادشاهان هم گه گاه خطا می کنند و راه غلط می پیمایند، اما توجه به حق و توبه و انابت آنها را از استمرار در خطا که مایهٔ هلاک و ضلال روحانی است باز می دارد، وحال آنها از ین حیث به حال آدم که خلافت الٰهی میراث اوست می ماند. ت

درهرحال تصویری که ازملک سلیمان درمثنوی هست تصویرملکی است که درعین حال روحانی ومعنوی هم هست. اگرملک بلقیس باتمام نعمتها که در سرزمین سبا هست در چشم سلیمان نمی اید از آنروست که قلمرو وی با فسحت عالم ماوراء حس به هم در پیوسته است* و تعلق به عالمی دارد که در آن بیرون از آب و گل بس ملکها هست*. در مقابل این ملک بی انتها آنچه پادشاهان دیگر بدان دل خوش می دارند به بازیچهٔ کودکان می ماند*، و اینان چون از شراب بندگی بویی نبرده اند بدان دل می بندند*، وخداوند هم برای استمرار ثبات و قوام عالم* دلهای آنها را به همین ملک محدود عاریه خرسند می دارد. درست است که خلق از بیم و امید درگاه آنها را محراب تعظیم خویش می سازند، اما وجود آنها به تعبیر مولانا جز سرگین دانک پلید و ناچیزی نیست*، و اگر خداوند سرکشان جهان را مقهور اینان می سازد و به تعظیم آنها وادار می کند برای آنست که پستی و حقارت خود آنها را معلوم دارد و ناچیزی ملک و قدرت شاهان آنها را نشان دهد. ث

البته الگویی که این پادشاهان دارند نمونهٔ قدرت و سلطنت فرعونی است،

از ین رو با آنکه خود در حقیقت اسیر جهان هستند خویشتن را امیر جهان می پندارند و نمی دانند که مالک ملک نیستند، مملوک ملک محسوبند*، و به جای آنکه بر ملک و مال فرمان برانند ملک و مال بر آنها فرمان می راند. از ین رو حاصل تعلقی که به قدرت و ملک دارند جز شر و گناه نیست، حتی وقتی خیری هم طلب می کنند جز شر بهره‌یی از آن به‌بار نمی‌آید. چنانکه آن شهر یار وقتی به مسجد می رود* چوبداران و نقیبانش خلق را دایم از سر راه وی دور می دارند و بسا که سرها می شکنند و جامه ها می درند، و به قول آن شور یده حال مجنون‌نما که در چنین حالی به شهر یار ملک عتاب سخت کرد، وقتی خیر اینها که مسجد رفتنشان است بدینگونه باشد پیداست که شرّو وزرشان چه خواهد بود! مدح چنین سلطان شقی که هرچه می کند به حکم نفس اماره و مبنی بر تعدی و ظلم است البته عرش الهی را می لرزاند* و جز مایهٔ ناخشنودی خداوند نخواهد بود. و البته سلطان متقی هم وقتی اینگونه مدح و ستایش تملق‌آمیز گزاف را بشنود از راه به‌در می رود و در حق خود به بدگمانی می افتد، و ظالم شقی وقتی چنین مدح ها می شنود در ظلم و شقاوت خویش راسختر می گردد و پیداست که اینگونه مدحها مایهٔ خشم حق خواهد شد. و از ینجاست که گفته اند اِنَّ اللّهَ لَیَغْضِبُ اِذا مُدِحَ الفاسِق[۳]. ج

اینگونه پادشاهان که بندهٔ نفس وشهوت خویشند پادشاهیشان امری عرضی است، به عُدَّت و سپاه آنها بستگی دارد و البته باقی و پایدار نیست*، کار آنها هم عصیان و سرکشی است و مثل همان بهیمهٔ‌ضعیف که در هنگام جنگ و ضرورت از مرد فقیر به سخره می گیرند و با جور وحیف می ستانند، خود جز حیوانی سرکش وحرون نیستند*. از ین رو جز ظلم و شقاوت که ناشی از غفلت و دنیاطلبی است از وجودشان چیزی عاید نمی شود، و احیاناً اگر خیری هم از کار آنها به خلق می رسد آن را از روی قصد نکرده‌اند. فی المثل وقتی می جنگند قصدشان جز حفظ یا بسط ملک خویش نیست، اما کار آنها سبب می شود تا خلق از تعرض خصم که اموال و نفوس آنها را تهدید می کند ایمن گردند، و گویی خداوند حرص آنها را وسیلهٔ ایجاد امن می سازد. حال آنها در ین مورد به حال آن خر می ماند که در مزرعه یا کارگاه با محنت و سختی اما بی‌سستی و فتور کار می کند. البته وقتی این حیوان با نظم و سرعت می دود و رفت و آمد می کند برای آنست که از آسیب آهن و نیش سیخی که بر پشت او فشار می‌آورد درامان بماند، اما همین پویهٔ منظم و سریع او موجب می شود تا آب از چاه مزرعه برآید، یا در کارگاه روغن از کنجد بتراود، و به هرحال آنچه از کار و زحمت او حاصل می آید خود او از آن خبر ندارد و آن را به قصد اینگونه

فواید انجام نداده است. به هرحال اینان چون مظهر نفس و بندهٔ هوی و شیطانند بر هیچ کس ابقا نمی کنند، حتی وقتی لازم بدانند از حسد خویشان خود را هم می کشند*. از بدرگی و خبث طینت که دارند به آنچه لازمهٔ عبودیت حق و متابعت از شریعت الهی است تن درنمی دهند*، و هرچند خود را پادشاه می دانند، از حرص که دارند از هیچ حرام و ناروایی روی نمی گردانند. در جمع مال که موجب مزید تعلق و پایبندی به دنیاست چنان بخل و حرص می ورزند که اگر آنها را گدا* بخوانند بر گزاف نیست. و پیداست که اینگونه اوصاف و احوال آنها را وارث فرعون می کند، و اگر ملکی هست که ملک فرعون الگو و سرمشق آن محسوبست همین سلطنت آنهاست. چ

از آنچه مولانا در باب فرعون* و مجاوبات او با موسی* به بیان می آورد برمی آید که جور و طغیان اهل کفر وهرچه نشان بی اعتنایی انسان به امر ونهی الهی است از دنیا جویی و نفس پروری نتیجه می شود، و البته آنجا که سلطنت فرعون الگوی فرمانروایی باشد وجود سلطان و سلطانیان جز تجسم همین نفس و نفس پروری نخواهد بود. درست است که مولانا فرعون را هم مثل موسی خادم* و مطیع «معنی» که عبارت از «حق» است (§ ٢٦٣ب) می داند و او را نیز مانند موسی در پیشگاه حق پنهانی به تضرع و مناجات مشتغل نشان می دهد*، اما غلبهٔ نفس سرکش و رعایت نام و ناموس خلق را حجاب وی می یابد، و برخلاف ابن عربی که شقاوت ابدی فرعون و قول به کفر او را آنگونه که عام خلق بدان معتقدند امری که مبتنی بر نصّ قابل استناد باشد نمی بیند، گویندهٔ مثنوی فرعون را در همه حال مقهور نفس و به همین سبب مستحق حرمان وشقاوت وی نشان می دهد. ح

بدینگونه تصویر حال فرعون، و غفلت و غرور آن عده از پادشاهان که سلطنت او را الگوی فرمانروایی خویش می سازند، نشان می دهد که آنچه انسان را از حق غافل می سازد وی را از التزام شریعت و اشتغال به لوازم عبودیت هم باز می دارد. پیداست که اینگونه زندگی انسان را از توجه به عالم غیب و اعتماد بر نفوذ قدرت و مشیت حق غافل می دارد و وی را در مرتبهٔ نفس حیوانی تنزل می دهد. درست است که غفلت **نیزستون** عالم* و مایهٔ قوام آنست، اما عالم هم بی آنکه رشحه یی از دنیای هشیاری که عالم غیب است بدان برسد* طراوت و حیات روحانی خود را از دست می دهد و به گلخن واقعی تبدیل می شود. از ین رو برای خروج از این گلخن تاریک **تَرْک** هوی و مجاهده با نفس اماره ضرورت دارد، و هرچند ترک هوی سختی و تلخی بسیار دارد باری از بُعد حق آسانترست*، و عاقل ترک هوی را از

تسلیم به غفلت که طالبان را از توجه به خداوند بازمی دارد آسانتر خواهد یافت. اما آنکس که خویشتن را تسلیم جاذبه غفلت می کند و در مرتبهٔ حیات حیوانی باقی می ماند حال صاحب گنج بینوایی را دارد که از بی برگی و بدطالعی به پاره دوزی می افتد و با آنکه در زیر دکان جسم گنج مخفی دارد خویشتن را به همان حرفهٔ خسیس مشغول و خرسند می سازد و هیچ درصدد ویران کردن دکان و جستجوی گنج برنمی آید*، و پیداست که تا هدایت الهی و ارشاد غیبی نباشد **کُحْلِ عنایت** چشم وی را باز نمی کند و به ماوراء عالم حس که در آنسوی حیات حیوانی است رهنمونیش نمی نماید. خ

٣٤٤

معهذا رهایی از ین فقر روحانی، که انسان را با وجود گنجی که در زیر پا دارد به پاره‌دوزی می اندازد*، هرچند با حفظ تعلقات حاصل نمی آید، اما ترک جمیع تعلقات هم چون قوام و دوام حیات نوع و فرد انسان را تهدید می کند خود مانع نیل به کمال وی می شود، و هرچند اهل فقر، که خود را با آنچه مانع از سیر در مراتب و اطوار ماوراء حیات حیوانی است گرانبار نکرده‌اند، بیش از توانگران غافل در نیل به کمال روحانی امید توفیق دارند، باز با تمسک به رهبانیت و ترک تمام تعلقات هم نمی توان به آنچه غایت سلوک روحانی است نایل آمد. و با اینهمه لزوم اجتناب از رهبانیت* و ضرورت اعتنا به امر معیشت هم تسلیم تام به خواهشهای نفسانی را تجویز نمی کند، و آنکس که نفس را در قید مجاهده و ریاضت مقیّد می دارد درنده‌خویی آن را مهار می کند، و نفس اماره که حکم سگ درنده را دارد وقتی در زنجیر ریاضت مقید گردد کلب معلّم (§ ١٠٦ ر) می شود و حاصل صید آن هم که تعلق به طیبات ارزاق **دارد البته** ناروا نخواهد بود. الف

بدینگونه هرچند نفس را که متابعت آن موجب انهماک در غفلت و نسیان می شود باید در زنجیر مجاهده و ریاضت نگهداشت، مخالفت با آن را هم نباید تا حد

١/٣٤٣— احادیث مثنوی /٢٨ ٢— کیمیای سعادت ٢٩٩/٢ ٣—احیاء العلوم ٥٨/٢

/٣٤٣ ★ الف: ١/ ٢١— ٢٨٢٠، ٣/٥—٧٢ پ: ٢٦٠٤/١~، ٢٦٠٦/١~ ت: ٣٦/١~، ٢٢٤٤/١~، ٣٧١١/٤~، ١٣٨٣/٦~، ٣٨٨/٤~ ث: ٥٧٥/٤، ٦٦٠/٤، ٦٧٦/٤، ٦٦٧/٤، ٦٦٩/٤، ٣٠٠٠/٣ ج: ٥١/٤— ٦٥٠، ٢٤٦٥/٦~، ٢٤٠/١ چ: ٣٢٠٨/٢، ٢٥٤١/٥، ١٢٠٢/٥، ٦٦٧/٤، ٣١٣٥/٤ ح: ٣/ ١٠٦٧~، ٢٣٠٨/٤~، ٢٤٤٧/١، ٢٤٤٨/١ خ: ٢٠٦٦/١، ٢٠٦٩/١، ١٧٦٨/٦~، ٢٥٣٥/٤~

رهبانیت که در عین حال طی کردن مراحل امتحان و ابتلا را هم برای سالک نامکن می سازد کشانید. در ین باره باید از هرگونه افراط و تفریط برحذر بود. و در تقریر این معنی، مولانا به اصل یا حدیث **خیرُالامورِ اَوساطُها** تمسک می کند* و این نکته را نمودگاری نشان می دهد که می تواند سالک طالب را در کشمکش بین دو جاذبه در حال تعادل و اعتدال نگهدارد. درست است که مفهوم «اوسط» به سبب تفاوت احوال وظروف نزد اشخاص تفاوت دارد وامر نسبی است*، لیکن در اصل قول که رعایت اوساط امور را الزام می کند جای اشکال نیست. و اینکه خروج از حدّ اعتدال را در اخلاط بدن هم موجب عروض بیماریها نشان می دهد* حاکی از آنست که حفظ این تعادل را مولانا به منزلهٔ قاعده‌یی تلقی می کند که جنبهٔ حیاتی دارد، و شک نیست که تأثیر تعلیم حکماء هم که در اخلاق فضیلت را درحدّ وسط می دانند در تبیین و توجیه این اصل در نزد صوفیه باید قابل ملاحظه باشد. ب

البته التزام اوساط و اجتناب از تفریط و افراط مؤمن عاقل را به رعایت احتیاط در سلوک هم الزام می کند و حتی سوءظن عاقلانه را در نزد وی در موردی که خطر اشتباه و التباس درمیان باشد بر حسن ظن جاهلانه مرجّح می سازد*، چنانکه در مسألهٔ جهد وتوکل هم که افراط و تفریط در آن موجب اشتباه‌های بسیار شده است* حدّ وسط را که جستجوی اسباب با اعتماد بر مشیت ربانی است برآنچه متضمن رفض کلّ اسباب یا حصر اعتماد بر وسایط باشد ترجیح می دهد، و از آنچه در ین باب در قصهٔ شیر و نخجیران* یا داستان خر و روباه* به بیان می آورد این طرز تلقی پیداست. پ

۳۴۵

به هرحال نیل به کمال که از التزام تصفیهٔ باطن وسعی در مجاهدهٔ نفس حاصل می شود به اعتقاد مولانا امر یست که طریق وصول بدان، سیر در جاده‌یی است که صوفیه طریقت می خوانند. والبته این جاده را باید در پرتو شمع شریعت پیمود، و آنکس که در ین راه از نور شریعت هدایت نیابد بسا که از آفات راه در امان نماند، و اینگونه آفات وی را از نیل به حقیقت که غایت سلوک اوست البته بازمی دارد. و برای اجتناب از همین آفتهاست که مولانا آنچه را طریقت می خوانند و انسان در عالم جز با التزام آن به نجات نمی رسد از شریعت جدا

۳۴۴/ ★ الف: ۲۵۵۰/۴~، ۴۷۹/۶، ۴۸۵۹/۶ ب: ۳۵۱۲/۲، ۳۵۳۱/۲~، ۳۵۱۳/۲
پ: ۲۶۷/۳، ۲۴۰۱/۵~و ۹۴۰/۱~، ۹۰۹/۱~، ۲۳۸۲/۵~

نمی داند، و هر چند مقصد سالکِ راهِ طریقت را وصول به حقیقت می داند، نیل بدان را بدون هدایت نور شریعت ناممکن می یابد. الف

درست است که مولانا در تفاوت بین شریعت و حقیقت در دیباچهٔ دفتر پنجم این نکته را هم خاطرنشان می سازد که «شریعت همچون طب آموختن است، طریقت پرهیز کردن به موجب طب و داروها خوردن، وحقیقت صحت یافتن ابدی و از آن هر دو فارغ شدن» است، اما از همین تمثیل پیداست که صحت یافتن ابدی را موقوف به دارو خوردن بر موجب طب و به آموختن آن می داند، و مادام که سالک به حیات طبیعی زنده است حکم شریعت و طریقت را از وی منقطع نمی داند و مثل آنچه اکثر متشرعهٔ صوفیه گفته اند [۲۳]، وصول به حقیقت را بدون سلوک بر جادهٔ شریعت و طریقت امر محال می شمرد. ب

بدینگونه، چون تحقق به حقیقت انسانی از این عالم صغیر که انسان است طلب می کند تا در ارتباط با عالم کبیر خود را از طریق تصفیهٔ باطن به مرتبهٔ عالم اکبر ترقی دهد، غایت سلوک وی باید در همه حال نیل به این مقصد باشد. و التزام شریعت و طریقت مادام که به این غایت منجر نشود تعادلی را که روح و عقل برای نیل به کمال ممکن خویش لازم دارد به حاصل نخواهد کرد، اما آنچه را عارف سالک، حقیقت می پندارد نیز مادام که از التزام شریعت و طریقت حاصل نگشته باشد غیرقابل اعتماد و باطل خواهدیافت. پ

۱۳. با شمع شریعت

۳۴۶ اینکه در مثنوی، برخلاف آنچه غالباً از ظاهر بعضی مقالات صوفیه استنباط کرده‌اند، طریقت از شریعت جدایی ندارد و این هر دو در جستجوی حقیقت یکدیگر را کامل و هماهنگ می‌سازند نه فقط از آن روست که در وجود مولانا سالک عارف با زاهد متشرع به هم آمیخته است و وی انصراف به عوالم مربوط به احوال و مقامات متصوفه را مانع از اشتغال به دقایق عبادات و معاملات متشرعه نمی‌یابد، بیشتر از آن روست که عرفان عملی وی مبنی بر طریقهٔ اولیاست، و وی اولیاء را وارث واقعی انبیاء تلقی می‌کند و جوهر روحانی این هر دو را از یکدیگر جدا نمی‌داند، بلکه هر دو را مقتبس از نور محمدی می‌شمرد و وحدت آنها را به اتحاد با وی مربوط می‌بیند، و به همین سبب سیرت و شیمهٔ اولیاء را که طریقت تعبیر آنست با سنت و سیرت انبیاء که شریعت تقریر آن محسوبست مغایر نمی‌یابد. الف

وقتی هم در تبیین ارتباط این دو، خاطرنشان می‌کند که شریعت همچون شمع است و طریقت حکم رفتن راه را دارد[۱]، در واقع نشان می‌دهد که طریقت و شریعت هیچ یک غایت سالک نیست، غایت حقیقت است که مقصد و مقصود پویندهٔ راه جز نیل بدان نیست، اما جادهٔ طریقت از وحشت و خطرها خالی نیست، و آنچه این آفت‌ها و تهدیدها را می‌زداید واز سر راه سالک دور می‌کند نور شریعت است، و بدینگونه شریعت با طریقت ملازم است، و مادام که سالک طریق به مقصد نرسیده باشد از هیچ یک از این‌ها بی‌نیاز نیست. ب

درست است که به هرحال مراد و مدلولی که مقصد ومقصود سالک است حقیقت است و بعد از نیل به مدلول حاجت به دلیل نیست، چنانکه قبل از آن هم ترک دلیل نارواست[۲]، لیکن چون نیل به حقیقت جز با تمسک به شریعت و سیر در

جادهٔ طریقت ممکن نیست بی‌نیازی از شریعت هم مادام که سالک در عالم تعلقات حسی است و در مرحلهٔ صورت سیر می کند حاصل نمی‌شود، پس اشارت **لَو ظَهَرَتِ الحَقَائق بَطَلَتِ الشَّرائعُ**[۳] به مرتبهٔ اهل حس راجع نیست و اهمیت شریعت را در سلوک طریقت و نیل به حقیقت نفی نمی کند[۱]. چرا که شریعت و طریقت فقط وقتی از سالک منقطع می‌شود که آدمی از ین حیات دنیا بمیرد[۴]. و چون شریعت‌درحکم علم است و بدون آن، طریقت **که طی کردنش عمل محسوبست تحقق** پیدا نمی کند پیداست که بدون التزام آن هر دو نیل به حقیقت ممکن نیست، اما دارو و کیمیا هم که استعمال آنها در وجود آدمی و در جوهر مس حکم شریعت و طریقت را دارد مادام که تحقق صحت و تبدیل عنصر در آدمی و مس از آنها حاصل نیاید البته بدانچه از وجود آنها مقصودست نرسیده‌اند. پ

در شریعت و طریقت البته کسانی که متوقف می‌شوند مترسمانند، آنها که اهل حقیقت هستند تنها به ظاهر عبادات و معاملات که تعلیم شریعت است و یا به صورت ریاضات که سلوک بر طریقت مشایخ و رعایت لوازم فقر و توبه و عزلت و اربعین وحال و مقام است قانع نمی‌شوند، اینهمه را دلیل و وسیله می دانند تا به حقیقت رسند که به تعبیر مولانا[5] عبارتست از «الوصول الی الله»، و غایت مطلوب شریعت و طریقت و مقصد سلوک زاهد و صوفی بلکه مؤمن و کافر نیز همین وصول است، و هر چه ماسوای این غایت عالی است درحقیقت باطل و زایل است، و اینکه صوفیه از ین غایت مطلوب، که خطاب ارجعی بشارت وصول بدان را برای نفس مطمئنهٔ سالک قابل حصول نشان می دهد، تعبیر به حق می کنند نیز از همین روست. ت

بدینگونه بازگشت به مبدء هستی که حکایت و شکایت نی در طیّ ابیات «نی نامه» اشتیاق بدان را از همان آغاز مثنوی سرمی دهد، غایت سیر روح عارف کامل را در قوس صعودی اطوار سیر خویش و در ضمن رجوع از مراتب و اوطانی که وی در طیّ سلوک در منازل قوس نزولی سیر از کمال آن مراتب جدا مانده است به‌بیان می آورد، و آنچه حقیقت مطلق و حقیقة الحقایق محسوبست و غایت قصوای سلوک اوست امریست که جز با دلالت شریعت و طریقت نیل بدان و تحقق به مرتبه‌یی که وی را برای نیل بدان آماده ساخته باشد برای وی ممکن نیست. ث

به هرحال طی منازل طریقت، که بدون آن نیل به حقیقت ممکن نیست، هم به روشنی شمع شریعت محتاج است و هم به توفیق و عنایت الهی وابسته است، و تا انسان از جاذبهٔ عنایت هدایت نیابد از هواهای نفسانی که وی را از اقدام به سیر و سلوک مانع می آید نمی تواند رست. اما از حق هم که غایت مطلوب عارف سالک

است تنها به لفظ «هو» که در زبان صوفیه تعبیری از ذات اوست نمی توان قانع شد، چنانکه تنها از حرف گاف و لام هم نمی توان گل چید، باید از ورای لفظ «هو» که اهل شریعت و طریقت آن را مستند ذکر خویش کرده اند عبور نمود و به ذات حق که برای این اسماء مفهوم مسمّی را دارد رجوع کرد*. اما این غایت جز با التزام شریعت و طریقت و جز با اهتمام به لوازم آن هر دو حاصل نمی شود و تصور جدایی بین شریعت و حقیقت برای سالک واقعی که طالب حقیقت و مشتاق رجوع به حق است البته حاصل نمی آید. ج

۳۴۷

اینکه طریقت و شریعت در مثنوی از هم جدایی ندارند در عین حال از آن روست که تصفیهٔ باطن و نیل به کمال مرتبهٔ اطوار نفس **ناطقه درنزد مولانا** بدون مواظبت بر آداب و ظواهر احکام شرع حاصل نمی شود. چنانکه زهاد صحابه و تابعان هم، که طریقت و معرفت را نیز مثل سنت و شریعت از مشکات نبوت اخذ کرده اند، سیرت رسول را در همه حال «اُسْوَهٔ حَسَنه» می شناخته اند و چون قرآن و سنت را مبنای سیرت وی وملاک تهذیب و تصحیح **حالات ومقامات خویش** می دیده اند، آداب طریقت و اسرار معرفت را جز در محدودهٔ شریعت قابل تحقق نمی یافته اند، و مثنوی که حتی به زعم **طاعنانش، قصهٔ** پیغمبرست و پیروی— چون به قول این مدعیان شامل بحث و فحص اسرار بلند اصحاب عرفان نظری نیست و ناظر به عرفان عملی و سلوک تجربی است— طبیعی است که التزام شریعت را از عبارات کسانی که گویی می خواسته اند از حرف گاف ولام **گل بچینند* درنیل** به **کمالی** که از ترک علم بحثی وتصفیهٔ باطن برای «**اهل صیقل**» **حاصل** می شود و مولانا صحابهٔ رسول و امثال زید و حذیفه و بلال و هلال را نمونهٔ کامل آن مراتب می دیده است بیشتر مؤثر یافته باشد. الف

به علاوه احوال انبیاء سلف هم مثل آنچه در تقریر احوال و اقوال رسول از صوفیه منقولست در نزد آنها غالباً مستند رموز طریقت محسوبست. چنانکه فی المثل توبهٔ آدم، دعوت نوح، بت‌شکستن ابراهیم، به طور رفتن موسی وملاقاتش با خضر، محنت یعقوب و حبس یوسف، ابتلاء ایوب، تجربهٔ عُزَیر، خلافت داود و ملک سلیمان و نظایر آنها در احوال انبیا متضمن دقایقی از رموز احوال و مقامات سالکان طریق به شمارست. بیهوده نیست که لطایف احوال انبیا در مجموعهٔ فصوص الحکم

۳۴۶/ ۱ تا ۵— مثنوی، دفتر پنجم، دیباچه ۳۴۶/*ج۱/۳۴۵۳~

←

ابن عربی لُبّ اسرار طریقت و حقیقت را درنظر صوفیه شامل می گردد، و اینکه فصوص از جانب رسول به گوینده القاءمی شوداتصال طریقت راباشریعت و قرآن که منبع آنست نشان می دهد. درمثنوی نیز آنچه از احوال واسرار انبیا از قرآن مأخوذست اگر در هر مورد جداگانه جمع آید فصوص الحکم دیگری عرضه می کند که مانند کتاب شیخ تمام لطایف طریقت را با اسرار شریعت به هم می آمیزد وارتباط حقیقت را با شریعت الزام می کند، و با آنکه به نوعی وحدت وجود شهودی هم المام دارد، آنچه را از مشرب قرآن و مشکات نبوت تلقی می نماید به آنجا منتهی نمی کند که در پایان سخن خدایی را که در اعتقاد خلق است محدود به حدود ادراک آنها بیابد، و در بارهٔ خدای مطلق با لحنی که موجب سوء تفاهم یا سوء تعبیر متشرعه می شود دعوی نماید که لایَسَعُه شیٔ لاَنّه عَینُ الاشیاء وعَینُ نفسِه[1]، و بدینگونه ظاهر قول خویش را منجر به رفع اثنینیت بین خالق و مخلوق جلوه دهد. ب

در موردانبیا هم مولانا به ذکر کسانی که در قرآن کریم به وصف یا اشارت از آنها به این عنوان یاد شده است بسنده می کند. از این رو در باب خالدبن سنان که ابن عربی «فصّ حکمة صمدیه» را به وی اختصاص می دهد[2] در مثنوی ذکری نیست. این خالد همانست که گویند در بین اعراب عدن مبعوث شد و قصهٔ عنقا هم در روایات و اخبار به او مربوط است[۲]. اتباع ابن عربی با آنکه این حدیث را هم از قول رسول نقل می نمایند که اَنا اَولی النّاسِ بعیسی بن مریمَ فاِنّه لَیسَ بَینی و بَینه نبیٌّ[3]، از این خالدبه عنوان پیغمبری که به سبب مخالفت قوم با وی نبوتش درعالم حس ظاهر نشد[4] یاد کرده اندوحتی گفته اند بعداز وی چون دخترش به نزدرسول آمد پیغمبردر خطاب وی فرمودمَرْحَبا بابْنَةِ نَبّیٍ اَضاعَهُ قَوْمُه[5] و بدینگونه نبوت وی را نبوت برزخیه خوانده اند چرا که اِخبار وی مربوط به احوال بعد موت بود که چون مخالفت قوم اجراء وصیت وی را در ین باب ضایع گذاشت تحقق نبوت وی در آن مورد نیز حاصل نیامد. به هرحال از این خالد که شاید ذکر آن در فصوص شیخ تاحدی به سبب نشأت عربی او بوده باشد[۳] در مثنوی ذکری نیست. از لقمان هم با آنکه حکایات حکمت آمیزی از وی در مثنوی نقل است، و بعضی اهل خبر به استناد ذکر او در قرآن کریم و بعضی اخبار که حاکی از تخییر او در نبوت و حکمت است به نبوت وی تصریح کرده اند، اشارت به این جنبه از مراتب کمال او نیست و مولانا در طی حکایات مثنوی خود او را مستفیض از مشکات نبوت داود نشان می دهد. پ

→

۳۴۷/ ۱ و ۲– فصوص الحکم، طبع عفیفی/ ۲۲۶، ۲۱۳ ۳ و ٤–فکوک، حاشیهٔ شرح منازل/ ۲۹۱ ۵–مؤیدالدین جندی، شرح فصوص /٦٦۹ ۳٤۷/*الف ۱/ ۳٤۵٦

۳۴۸ به هرحال در نزد مولانا نوری که جادهٔ طریقت را روشن می کند از مصباح شریعت می تابد و البته در مشکاة نبوت منطوی است، و بیهوده نیست که گویندهٔ مثنوی در تبیان طریقت و شریعت درجای جای کلام خویش به ذکر احوال و بیان اسرار انبیا می پردازد و با آنچه در ین باره از کتاب و سنت اخذ می کند ارتباط طریقت و شریعت را برای مخاطب مثنوی تقریر می نماید. البته تقریر این معانی واستشهاد دایم و مکرر به احوال واقوال رسول و انبیاء سلف که مبنای شریعت محسوب است ناچار اصل نبوت و مفهوم بعث رُسُل را نه فقط برای مخاطب مثنوی بلکه برای گویندهٔ آن نیز مطرح می کند، و پیداست که بدون تقریر این مسأله، ضرورت التزام بین طریقت با شریعت را نمی توان توجیه کرد. الف

اما استغراق مولانا در قرآن کریم و التزام این معنی که احوال و اسرار انبیا را بر وفق آنچه در کتاب خدا آمده است تقریر نماید در طرح و حل مسألهٔ نبوت هم وی را به استفاده از قرآن هدایت می کند. از ین روست که مبحث نبوت، عامه و خاصه، در مثنوی از دیدگاه قرآن تقریر و تبیین می شود، و هر چند به سبب سبق ذهن و آنچه از توغل در آراء و اقوال متکلمان و حکماء در خاطر مولانا نقش بسته است گه گاه نشانهایی از طرز تقریر حکماء و اهل کلام هم اینجا در بیان وی هست، طرح و حل مسألهٔ نبوت در مثنوی به طور کلی بر آنچه از قرآن و حدیث برمی آید مبتنی است و در ین باره به مواضعات متکلمان چندان توجه صریح ندارد. به علاوه چون نبوت خاصه را اصل وغایت نبوت عامه تلقی می کند و بعثت سایر انبیا را تمهید مقدمه یی برای بعثت رسول اکرم می داند، توجیه و تبیین نبوت خاصه را در تقریر مفهوم نبوت عامه هم ظاهراً کافی می یابد. لاجرم به نبوت خاصه اهمیت بیشترمی دهد و به هرحال در اکثر مواضعی که بحث نبوت مطرح می شود به نبوت خاصه المام دارد و آن را در تأیید نبوت عامه همچون پشتوانه یی تلقی می کند. ب

طرفه آنست که در طرح مسألهٔ نبوت مولانا گه گاه اقوال منکران و کسانی را که مثل براهمه اصل فایده و لزوم بعثت انبیا را محل تردید می یافته اند نیز نقل می کند. فی المثل آنچه را یک قطعهٔ ابوالعلاء معری در انکار ضرورت و فایدهٔ بعث انبیا تقریر می کند، مولانا از زبان اهل سبا و با همان لحن منکرانهٔ آنها به بیان می آورد*؛ و این معنی را هم که تمام رسولان نیز مثل قوم خویش از دیدگاه آنها بستهٔ خواب وخور بوده اند و با سایر خلق تفاوت نداشته اند* و فرستادهٔ هر پادشاه لابد باید با خود او تجانسی داشته باشد والبته پشهٔ حقیر نمی تواند همراز همای اوج سعادت باشد

و بین انسان و خدا شباهت و پیوندی نیست تا وی بتواند مظهر و نمایندهٔ او باشد* از لسان معترضان تکرار می کند؛ و باز از زبان انبیا به این دعویهای منکرانهٔ آنها جواب شافی می دهد که بعث انبیا از لطف ناشی است و برای هدایت و ارشاد قوم است و شما با این ستیهش ها و بهانه جویی ها می خواهید خود را از قیود و حدود احکام الهی برهانید و همچنان در بند نفس بمانید، ورنه شما خود سنگ را قبله می سازید و بدان نیایش را سزا می دانید و اینکه سنگ و خاک با آنکس که آفرینندهٔ آنهاست سنخیت و تجانس ندارد شما را از نیایش بت باز نمی دارد*، گوساله یی را به خدایی سجده می برید اما در این باب که انسانی را فرستاده و حامل پیام او بشمرید هزاران گونه تردید به خاطر راه می دهید*. این اشارت اخیر را مولانا از زبان موسی در خطاب گوساله پرست بر زبان می راند*. و در مجاوبات موسی با فرعون نیز مولانا از زبان موسی نشان می دهد که مرتبهٔ رسول در عالم مرتبهٔ عقل است که مایهٔ روشنی وموجب رهایی از ضلال خلق می شود* و بدینگونه بعثت انبیا را از قول موسی متضمن الزام آنها در نشان دادن طریق نجات خلق و همچون کوشش آن کسی می خواند که می خواهد ماهی در دام افتاده یی را از آن برهاند.

در تقریر این معنی که بعثت انبیا چنانکه متکلمان هم می گویند[۴] مبنی پ
بر لطف الهی در حق اهل عالم است خاطرنشان می کند که فی المثل اهتمام رسول ما، در شکستن بتان کعبه موجب شد تا امتان عالم از ضلال بت پرستی نجات پیدا کردند و اگر کوشش وی نمی بود مردم هنوز بر وفق آیین اسلاف خویش به نیایش اصنام مشغول می بودند*، پس لطف حق که مقتضای رحمت عام اوست سبب شد تا بعثت رسول ما، هم عام خلق را از ضلال بت پرستی نجات بخشد و هم خاص قوم را به تربیت روحانی از نفس پرستی و بندگی نفس اماره برهاند*؛ معهذا کافران، که نمی دانستند سعی وی در فتح مکه جز به خاطر نجات گمراهان نیست*، در هر فتح وی از پیروزی حق بر باطل ناخرسند می شدند، و وقتی خندهٔ وی را بر اسیران می دیدند* نمی توانستند دریابند که آن خندهٔ وی از مستی ظفر نیست، ناشی از تعجب است و از اینکه وی می خواهد آنها را از مهلکه دوزخ برهاند و به باغ و سروستان بهشت بکشاند* و قوم به قول مولانا نفیر دارند که «ما را از ین مهلکه در آن گلشن مأمن چرا می بری!»[۱]. بدینگونه انکار کافران در مقابل دعوت انبیا ناشی از ین معنی است که نظر قاصردارند و لطف حق را که در ین بعثت و در الزام و اکراه ناشی از آن منطویست نمی توانند درک کنند و با وجود معجزات رسولان، که حاکی از تأیید و عنایت حق در حق آنهاست، در مخالفت با فرستادگان او ابرام و اصرار

لجاج آمیز نشان می دهند. ت

در باب معجزه که منکران احیاناً آن را با سحر و جادو قیاس می کنند* و هر دو را بر مکر ومخرقه مبتنی می پندارند، مولانا این ردّ و جحد اهل انکار را ناشی از اعتماد بیش از حدّ آنها بر اسباب (§ ۳۱۹الف ومابعد) نشان می دهد که چون در عالم اسباب مقید مانده‌اند کار انبیا را در آنچه به قطع اسباب تعلق دارد* نمی توانند ادراک و تصدیق نمایند. در تقریر این معنی هم که فی المثل سنگ دردست احمد بر وی سلام می کند و کوه از اشارت و قول یحیی پیروی می نماید*، خاطرنشان می کند که هر چند این جمادات درنظر عام خلق حیات ندارند، چون در عالم ماوراء اسباب از روح و حیات بهره‌ورند، عجب نیست که وقتی مشیت و ارادهٔ خداوند اقتضا کند حیات آنها برعام خلق نیز ظاهر گردد و جنبش و حرکت جمادات در عالم ظاهر هم مشهود شود* و ادراک و تمیز آنها* معلوم گردد؛ و از همین روست که صدیقان، چون جانشان از حکم طبایع بیرون است و عالم ماوراء اسباب را نفی و ردّ نمی نمایند، ثبوت امر غیر معتاد و نفی امر معتاد را که خرق عادت و معجز انبیاست[۲] از آنها ممکن می شمرند، و بی آنکه مانند امثال ابوجهل احتجاج و مکابره نمایند* دعوت انبیا را پذیره می شوند، و چون ذوق چاشنی ایمان در دل دارند مجرد دیدار رسول را معجزه می یابند*، و چون پیغامبر خویش را به چشم رهبر و معلم می نگرند قطع ارتباط با وی را موجب حرمان تلقی می کنند*، و برخلاف جاهلان و غافلان که مستغرق لذات اینجهانند*، در حق کسانی که برای آنها از خدا و از جهان دیگر پیغام می آورند به کینه جویی و دشمنی* برنمی خیزند. ث

در آنچه به نبوت خاصه تعلق دارد، مولانا مکرّر به این معنی که وجود پیغمبر ما جامع مرتبهٔ تمام انبیا و غایت بعثت جمیع آنهاست اشارت دارد*، و سبق غایی وجود وی را بر سایر انبیا* متضمن خاتمیت او نیز نشان می دهد*. در واقع خاتمیت وی در نزد مولانا مبنی برین معنی است که حقیقت محمدی جامع جمیع مراتب کمال است، ازین رو سایر انبیاء شؤون مختلف نام وی محسوبند؛ و چون به فحوای حدیث **كُنْتُ اَوَّلَ النَّبِيّنَ فِى الخَلقِ و آخِرَهم فى البَعْثِ**[۳] غایت بعث انبیا وجود وی بود، سلسلهٔ نبوت هم در وجود وی انتها **پذیرفت**، و در قیاس با سایر انبیا وجود وی حکم صد را درمقابل مراتب اعداد مادون پیدا کرد*. و اینکه صوفیه مفهوم انسان کامل را به‌طور مطلق به وی منصرف می دانند[۵] از همین باب است. ج

۳۴۸/ ۱ــ فیه ما فیه /۳ــ۲ ۲ــ کشف المراد /۲۱۸ ۳ــ احادیث مثنوی /۱۱۳ــ۱۱۱

۳۴۸/ ★ پ: ۳/۲۹۵۱~، ۳/۲۷۱۱، ۳/۴ــ۲۷۳۳، ۳/۲۷۶۴، ۲/۲۰۴۹، ۲/۲۰۳۶~، ←

۳۴۹ آنچه عالم کبیر را در مقابل نبی که انسان کامل محسوبست و محمد(ص) **نمونهٔ اکمل آنست خاضع می داردو وی را برا تیان معجز** و آنچه خوارق عادت خوانده می شود قادر می سازد البته نور نبوت است که روح وی را به آئینهٔ صیقلی مانند می سازد و حقایق ثابته را بر وی **مشهود** می دارد، اما نیل به این مرتبه، برخلاف آنچه در طریقت برای سالک در طی کردن اطوار کمال دست می دهد، **تنها به وسیلهٔ تزکیه** و مجاهده حاصل نمی آید و قوه‌یی قدسی است که خداوند بعضی از بندگان خویش را بدان مخصوص می دارد. **درست است که بعضی ازمنکران نبوت، مثل محمدزکریا،** همین تخصیص انبیاء را به وحی مایهٔ مزید ضلال در بین خلق تلقی می کرده‌اند و چنانکه ابوحاتم رازی در اعلام النبوه از قول وی نقل می کند، مدعی بوده‌اند که اگر همهٔ خلق از طریق الهامْ نفع و ضر خویش را می توانستند دریابند، بین آنها در پیروی از رسولان مختلف اختلاف روی نمی داد و حکمت و رحمت الهی هم جز این اقتضا نداشت.

الف

معهذا اختصاص انبیا به وحی و الهام مبنی بر ضرورت ناشی از تفاوت در مراتب عقول و نفوس است، و البته اقتضای حکمت هم هست. در واقع مراتب استعداد نفوس در ادراک حقایق در عالم یکسان نیست، و این تفاوت مراتب لازمهٔ احوال عالم و حرکت استکمالی آن است، و قول زنادقه در تقبیح این تفاوت از عدم توجه آنها به ضرورت این استکمال ناشی است. و اینجاست که اندرز **طلایی** شیخ در اشارات، طالب بحث را متوجه می دارد که تکذیب آنچه حقیقت آن بر وی معلوم نیست **کمتر از تصدیق آنچه حقیقتش معلوم نیست ابلهانه به نظر نمی رسد**[۱]. **وتصوروحی**، که صورتهایی از مراتب ضعیف آن به **قول غزالی**[۲]، در رؤیای صادقه برای بعضی مردم حاصل می شود و صوفیه هم از صورتهای دیگر آن به نام «وارد» و «خاطر» و حتی به «وحی دل»* تعبیر می کنند، نزد عارف قابل انکار نیست[۶]، و نفی و ردّ آن در حکم انکار امریست که انسان حقیقت آن را نمی داند، و منکر جاهل به جای آنکه به قول ابن سینا آن را در بقعهٔ امکان بگذارد[۷]، مثل آنچه مولانا از مجاوبات اهل سبا نقل می کند، از روی قطع آن را رد می کند و به جهل و عناد در نفی آن اصرار می ورزد.

ب

←

ت: ۲/۳۶۶~، ۲/۳۷۰، ۱/۳۹۴۸~، ۳/۴۵۲۵~، ۳/۸۰— ۴۵۷۸ ~۴/۲۳۰۹

ث: ۱/۲۷۷، ۳/۲۵۱۷~ ۳/۱۰۱۸، ۳/ ۱۶—۱۰۱۳، ۴/۲۸۲۹~، ۱/۲۱۵۴~، ۲/۳۵۹۸، ۴/۵۴۲~، ۵/۱۱۴۳، ۵/۱۱۴۸

ج: ۲/۹۷۴، ۱/۷۲۹~، ۴/۷— ۵۲۶، ۱/۶— ۱۱۰۵

به هرحال چون انسان ظلوم جهول و در پردهٔ حس متوقف است، به نهایت احوال و عاقبت امور واقف نیست؛ و چون عقل جزوی که در وی هست به جهت اتصال با نفس اماره و التزام به تعلقات حسی از انوار ماوراء حس محجوب است، به هدایت محتاجست، و از ین روست که لطف حق وی را از طریق وحی مُنْزَل و به وساطت دعوت انبیا هدایت می کند. و اینجاست که بدون شمع شریعت راه وی روشن نمی شود و حتی طریقت سلوک را که جستجوی حقیقت و سیر من الخلق الی الحق است باید در پرتو انوار همین شمع طی نماید. پ

البته هدایت، که موجب نیل مطلوب و یا عبارت از سلوک طریقی است که موجب نیل به مطلوب می شود، خود در پرتو نور شریعت حاصل شدنی است؛ اما تسلیم قلبی به حکم شریعت و استضائه از نور مشکات نبوت برای همه کس ممکن نمی شود، و اگر مشیت و ارادهٔ خداوند نباشد با مجرد شوق و استعداد بدان نمی توان رسید. در واقع آنچه «تیسیرامرمُعَسّر» نام دارد همین هدایت الهی است، و حاصل آن وقتی دستیاب می شود که تیسیر الهی حقیقت هر چیز را چنانکه هست به ما نشان دهد. و اینکه از پیغمبر هم نقل است که **اَللّهُمَّ اَرِنا الاَ شیاء کَما هِیَ**[3] بر زبان راند ناظر به اهمیت نقش هدایت و تیسیر الهی* است، و شک نیست که درک **فایده در صحبت انبیاهم بدون این تیسیروتوفیقْ به هدایت منجر** نمی شود. چنانکه جاهل مخذول صحبت موسی را درمی یابد اما از وی به جای درخواست نور هدایت وقوف بر زبان بهایم* را درمی خواهد و از آن نیز جز زیان حاصل نمی کند، و یا با عیسی رفیق راه می شود وآنچه به تمنا و اصرار از صحبت وی حاصل می کند* امر یست که برای خود وی جز هلاک و بَوار نتیجه یی ندارد. ت

اینکه در شناخت حقیقت و تمیز حق و باطل خلق عـــام غـــالباً دچار وهم و فریب می شوند نیز از آن روست که اشیاء را «کماهی» نمی بینند، روشنی صبح کاذب را به جای صبح صادق می گیرند، یا خود صبح صادق را نمی توانند باور نمایند. از ین رو دعوت انبیا را، که به قول مولانا در حکم خروس آسمانی هستند و صبح صادق و کـاذب را از هم باز می شناسند*، در گوش استماع نمی گیرند و به سبب بدگمانی و ناباوری، که فقط هدایت الهی انسان را از آن می رهاند، قول انبیا را تکذیب می کنند و از نور شریعت که مایهٔ نیل به هدایت است محروم می مانند*. اما وحی الهی که مستند مرتبهٔ خلافت انسان کامل نیز هست در نزد رسولان حق پرتوی از مشکات نبوت آنها محسوب است که از دور آدم تا خاتم مایهٔ هدایت خلق می شود ودر عهد خاتم، یاران وی را، که از نور نبوت وی مجال استضائهٔ کامل

یافته اند، نجوم هدایت می سازد. و گویی اولیاء امت محمدی، که نَحْنُ الآخِرُونَ السّابِقُونَ نقد حال آنهاست، از طریق این یاران میراث عَلَّمَ الأسماء آدَمَ را به صورت وحی دل تلقی کرده اند و بدینگونه، مبنای طریقت، که از طریق یاران رسول به مشایخ و اولیاء امت محمدی می رسد، هم مع الواسطهٔ آنها به آدم بوالبشر، که مرتبهٔ عَلَّمَ الأسما بگ* مایهٔ تخصیص و امتیاز او از سایر کاینات و حتی از جمع روحانیان است، منتهی می گردد. ث

۳۵۰

پس شریعت هم مثل طریقت از وجود آدم که خلیفهٔ الهی در ارض محسوبست آغاز می شود و توبهٔ آدم، که توجه به زلت خویش او را در دنبال احساس گناه به تدارک آن واداشت، نه فقط اولین منزل عمدهٔ سلوک طریقت به شمارست بلکه مجرّد تمسک به شریعت هم بدون آن ذوق اخلاص ندارد. باری بر خلاف ابلیس، که غفلت و غرورش وی را در مورد خویش متمسک به جبر کرد*، توبهٔ آدم، که ناچاردر دنبالهٔ یقظه[۸] حاصل شد، وی را متوجه به این معنی کرد که ارتکاب آن زلتْ نفس وی را از نیل به مراتب کمال محروم داشته است؛ و بدینگونه وی با توجه به ظلمی که در حق نفس خویش کرده بود به اعتذار و توبه پرداخت* و برخلاف ابلیس، با تمسک به جبر منکرانه، گناه خود را منسوب به مشیت حق و سابق علم وی نشمرد؛ و چون در «عمل صالح» که لازمهٔ توبهٔ واقعی بود اهتمام کرد «سیئات» وی در نزد حق تبدیل به «حسنات» گشت[۹]. و اینکه رحمت و عنایت حق، با آنکه گناه وی در نزد حق حکم مویی را که در چشم می روید داشت*، سرانجام او را دریافت و باز برمسند خلافت خویش نشاند، نشان می دهد که در اولین منزل طریقت و در مرتبه یی که سالک در پرنور شریعت جادهٔ طریقت را در زیر قدم می گیرد و سلوک الی الله را می آغازد، توبه و انابت را همچون میراث آدم لازمهٔ آدمیت خویش می یابد. و گویی اعتراف به زلت واعتذارازخطا و یژگی انسان آدم زاده باشد، و از همین روست که گویندهٔ مثنوی به آنها که از عذر و توبه سر می تابند به خاطر آدم زادگی هم که باشد* گرایش بدان را الزام می کند. الف

۳۴۹/ ۱ــ الاشارات ۴۱۸/۳ ۲ــ المنقذ من الضلال /۳۳ ۳ــ احادیث مثنوی /۴۵

۳۴۹/ * ب: ۴/ ۱۸۵۳ ت: ۴۶۷/۲، ۳۲۶۶/۳~، ۱۴۱/۲~ ث: ۱۹۷۳/۵~، ۱۹۸۲/۵، ۱۲۳۴/۱

البته نزول به عالم سفلی خاک با وجود اعتذار و توبه‌یی که آدم کرد موجب حرمان وی از سیر در اطوار کمال نشد، چرا که خلافت وی متضمن نیابت حق در ارض بود. و به همین سبب هم بود که خداوند او را از خاک ارض خلقت کرد* و ملایک هم، که قبل از آدم یکچند بر موجب بعضی روایات[1] در روی زمین زیسته بودند، ظاهراً به سبب بوی انسی که از آنچه می‌بایست اجزاء وجود آدم گردد یافته بودند*، با زمین احساس تعلقی می‌کردند*. به هرحال برخلاف ابلیس، که در وجود آدم از همان آغاز دشمنی محسود دید و رشگ و غرورش از سبب قیاس نارواییی که بین خویش با وی کرد او را تاحدّ طغیان و سقوط ابدی کشانید، ملایک که از تعلیم آدم تلقی اسماء کرده بودند و آنچه را قبل از آن برای آنها حاصل نبود* از طریق وی دریافته بودند، در وی به چشم معلّم خویش نگریستند و برخلاف ابلیس و قیاسک های جبریانهٔ او، در سجده کردن به قالب خاکی آدم هم که اشارت الهی آن را بر آنها الزام نمود اظهار تردید نکردند. اما علم آدم، که ملایک هم مثل اخلاف خود وی از آن تلقی نور و معرفت کردند*، ناشی از القاء وحی بود که منشأ شریعت شد؛ و در طریقت هم آنچه نزد صوفیه علم تحقیقی و الهامی* خوانده شد و به «وحی دل» و «خاطر ربانی» تعبیر گشت صورتی از همین وحی بود و این معنی، هم طریقت و هم شریعت را به آدم و خلافت الهی او مربوط و منسوب می‌داشت. ب

معهذا تقید به لوازم حسی و اقامت در عالم خاک، هرچند لازمهٔ خلافت الهی آدم محسوب می‌شد، برای نفس قدسی وی نوعی هبوط و سقوط محسوب می‌شد*. و به سبب همین نزول به عالم سفلی، نفس قدسی انسان محکوم به تعلق با نفس حیوانی شد. اما همین معنی، در عین آنکه جان وی را در ین عالم به احساس غربت وامی‌داشت، ترقی وی را در مراتب و اطوار کمال، در صعود از منزلگاه نفس بهمیی تا مرتبهٔ نفس مطمئنه، برای وی ممکن می‌ساخت؛ و هر چند زلّت او بهانه‌یی برای هبوط وی به عالم حسی گشت، باز عالم حسی مانعی برای عروج انسان به ماوراء حس نشد و انبیا و اولیا، که شریعت و طریقت همچون میراث آدم به آنها انتقال یافت، مقام خلافت الهی را در ارض تحقق و استمرار بخشیدند. پ

١/٣٥٠ــ تاریخ بلعمی /٧٠ــ٦٦

/٣٥٠ * الف: ١٤٨٨/١، ١٤٨٩/١، ١٨/٢، ١٦٣٦/١ ب: ١٥٥٦/٥~، ٢٦٦٣/١، ٢٦٥٩/١، ٢٦٥١/١، ١٩٤٣/١، ٣٢٦٦/٢~ پ: ٥٣٨/١~

۳۵۱

درست است که چون ذات حق در عیان نمی آید انبیا در عالم حسی نایب وی محسوبند*؛ اما خلق عام، که در قید تعلقات حسی محبوسند، سرّ تفوق آنها را، که ناشی از وحدت اوصاف بین نایب بامنوب عنه و در واقع مبنی بر مرتبهٔ خلافت الهی آنهاست، درک نمی نمایندو اینان را، که به تعبیر صوفیه انسان عین[۱۰] آفرینش محسوبند*، مثل مردمک چشم حقیر می پندارند. الف

این کوچک شماری انبیا در نزد منکران که در واقع از بخل و کَسَل ناشی است نمی گذارد که آنها به سروری انبیا گردن نهند*، از ین رو ازقبول هدایت آنها ابا می کنند و به ضلال و هلاک می افتند. حال آنها در ین مورد به ستوران سرکش می ماند که احیاناً برای رهایی از بار و کار ستور بانان به صحرامی گریزندونمی دانند که گرگ صحرا بیش از محنت بار رایض و ستوربان به آنها لطمه می زند. به هرحال منکر چون با پروبال هوی می پرد و جز هوی اندیشه یی ندارد حال و قال نبی را قابل ادراک نمی یابد. موسی در مجاوباتی که با فرعون دارد خاطرنشان می کند که حس آلوده به ماده منکر را از ادراک آنچه ماوراء حس است بازمی دارد، و حال وی به آن گاو می ماند که از یکسر بغداد تا سر دیگرش می رود واز تمام خوشی ها و لذتها که در آن هست جز پوست خربزه که چشم او دنبال آن است چیزی نمی بیند*. از ین روست که منکران چون فقط به عالم حسی تعلق خاطر دارند به ماوراء آن هرگزراه نمی یابند. ب

به علاوه چون اینها به عالم سفلی و تعلقات آن خو کرده اند، بوی وحی آنها را مثل آن دباغ که در بازار عطاران بیهوش گشت* گیج و گم می کند. از ین رو گرایش و علاقه یی به انبیا ندارند، سنت های ناخوش* ومألوفات مرده ریگ خود را دنبال می کنند. به این معنی هم که انبیا نباید از جنس بشر باشند و باید با آنکس که فرستندهٔ آنهاست نوعی سنخیّت و تجانس داشته باشند (§ ۳۴۸پ)غالباًبدان سبب تمسک می کنند تا بدینوسیله خود را از پیروی آنها مستغنی نشان دهند؛ اما انکار منکران فقط خود آنها را از نیل به هدایت محروم می دارد، از ین رو زیانش به خود آنها می رسد*، به انبیا لطمه یی نمی زند سهل است آنها را در وصول به کمال هم کمک می کند؛ و انبیا هم چون می دانند نفع و خیر واقعی خلق در قبول دعوت آنهاست از ادامهٔ دعوت باز نمی ایستند*، قصدشان هم البته سروری و دنیاجویی نیست. از ین روست که در مقابل آزار و جفا صبر و ثبات می ورزند و آن را بدانجهت که قضای حق و وسیلهٔ امتحان آنهاست با خرسندی پذیره می شوند و وسیلهٔ نیل به

مراتب کمال هم می یابند.* پ
معهذا بر خلاف منکران، کسانی که شعله‌یی از فروغ گوهر پیغمبری در وجود آنها هست همان شعله آنها را به سوی انبیا جذب می کند.* اینها چون تنها به جان حیوانی زنده نیستند با انبیا که صاحب نفوس الهی هستند تجانس دارند،* به همین سبب بوی جنسیت آنها را به سوی انبیا هدایت می کند* و بر رغم کسانی که همین جنسیت انبیا با سایر ناس را دستاویز انکار رسالت آنها می سازند، همین امر را وسیلهٔ تحقق جذب جنسیت* و نیل به نجات می شمرند. پیداست که در این مرحلهٔ از ایمان، شرایع انبیا مایهٔ نزاع و اختلاف نیست، انبیا مکمل یکدیگرند و همگی خلق را به یک معنی دعوت می کنند. برخلاف آنچه تعصب خام عام گه‌گاه پیروان عیسی و موسی را به جنگ ونزاع وامی دارد، نزد اهل معنی عیسی و موسی باهم متحدند و جان یکدیگر محسوبند.* از آنجا که همهٔ آنها هم مظهر صفات حق به شمارند با یکدیگر تفاوت ندارند، اگر هم تفاوتی بین آنها هست از آن روست که هر یک مظهر صفتی از صفات حق محسوبند. ت

٣٥٢

در بین انبیاء مذکور در قرآن کریم سیمای موسی در مثنوی، در هاله‌یی از قدس وجلال جلوه دارد، چرا که وی هم احوال نبّی صاحب شریعت را تصویر می کند و هم سلوک اهل طریقت را توجیه می نماید. انعقاد نطفهٔ او در خانهٔ فرعون،* که وی به حکم رؤیای خویش و اشارت منجمان در شبی که موعد حمل بود زنان قوم را از مردان جدا می سازد و سپس تمام نوزادان نرینهٔ قوم را از دم تیغ می گذراند،* روی می دهد و به قول مولانا بررغم آنکه این جهانیان به اشارت وی برآن جهانیان حمله بردند تا قلعه وسینور ذرّ ونسل را که سرحدّ غیب است معروض تاخت و تاز خویش سازند،* ولادت موسی که مقتضای حکم وتقدیر تخلف ناپذیر الهی است بالاخره تحقق می یابد و بدینگونه حکم قدر بر سبلت فرعون و بر حیله اندیشی های او می خندد.* الف

با آنکه اشارت به وحی حق که مادر موسی را وامی دارد تاجهت رهایی از تفتیش عوانان نوزاد خود را در آتش و پس از آن درآب اندازد* در کلام مولانا هست،

/٣٥١ ★ الف: ٦٧٣/١، ١٠٠٤/١ ب: ١٩٩٥/٤ ~، ٢٣٧٧/٤~ پ: ٢٥٧/٤ ~، ٧٤٣/١، ٧٩٤/٢، ٢٠٢٧/٤~، ٣١٦٠/١ ~ ت: ٧٤٨/١، ٤٠٧/٤، ١١٧٦/٦، ٢٦٦٩/٤ ، ٣٢٥/١ و ٢٤٤٧/٦

با انصراف ازاتمام قصه*، داستان نجات موسی از آب که منجر به پرورش یافتن موسی در خانهٔ فرعون می شود و بیحاصلی تدبیرهای او را در دفع قضای الهی بیشتر جلوه می دهد، **درمثنوی چندان مجال تفصیل وتقر یرنمی یابد. از ین رو به این** نکته هم که حتی نام موسی در خانهٔ فرعون و از جانب اهل بیت وی به او داده می شود در مثنوی اشارت نیست؛ اما از همان آغاز قصه، که فرعون و منجمانش می کوشند تا از ولادت موسی وحتی از انعقاد نطفهٔ این طفل سرنوشت مانع آیند، نام وی در تمام قصه به عنوان موسی ذکر می شود، و حتی پدرش عمران هم وقتی شب هنگام در درگاه فرعون نطفهٔ کودک را به زوجهٔ خویش می سپارد او را به نام موسی می خواند*. **با** اینهمه وقتی صندوق حامل موسی در خانهٔ فرعون از آب گرفته می شود، چون آن را در نزدیک درختی از آب برمی آورند، وی را موسی نام می نهند[۱۱] و بر وفق اشارت قرآن کریم وی را همچون قرةعین[۱۲] خویش تلقی می کنند. ب

بعدها که موسی به اشارت حق و در دنبال بازگشت از مدین به مصر نزد فرعون می آید و او را به خدای یگانه دعوت می کند، فرعون می کوشد تا او را همچون بندهٔ خویش و خونی حق ناشناس غدّاری* که از وطن گریخته و حق نان و نمک وی راهم رعایت نکرده است به جا آورد؛ اما موسی به وی نشان می دهد که بر رغم جهد بی توفیق او*، خداوند وی را به رسالت خویش برگزیده است و به دعوت وی مأمور کرده است، و همان حق نان و نمک که او به خاطر آن وی را ملامت می کند اقتضا دارد که در رهایی **اوازبندگی** هوی و از بند کفر اهتمام کند*، و اگر هم او را در پیش حَشَر و حَشَم خوار می دارد از آن روست که می خواهد از خواری قیامت و آنچه از تمام خواریهای اینجهان صعبترست نجاتش بخشد و خار وجود او را گلستان* نماید. پ

اما این گلستانی که موسی می خواهد از خارستان وجود فرعون بشکفاند متضمن اشارت به تحقق نجات او نیست. موسی نجات واقعی او را موقوف به ترک تبعیتش از نفس امّاره و لوازم عالم ابدان می دارد*، و به اووعده می دهد که متابعت از شریعت حق و آنچه ترک دعوی الوهیت باطل و اقرار به توحید خداوند خالق لازمهٔ آنست اورا به صحتی پایدار*، عمری طولانی*، ملکی فارغ از خصم* و جوانیی سرشار* فایز می نماید. **پیداست** که این وعده ها هم جمله درحدّ مرتبهٔ ادراک فرعون **است** و انهماک فرعون در تعلقات عالم حس، که حتی آنچه در طیّ واقعات متعدد بر وی القاء شده بود* تأویل می کرد*، سبب می شود که ایمانش هم در صورت تحقق در مرتبهٔ ایمان عوام و درحدّ ظاهر شریعت قابل تصور باشد وهم مثل آنچه در بشارات

عوام و وعدهٔ کودکان* معمولست آن را با پاداش های جسمانی موعود و مشروط نماید؛ اما وقتی فرعون با آسیه و هامان مشورت می کند و بر رغم ترغیب آسیه قول هامان را می پذیرد و از ایمان به خدای موسی و تسلیم به شریعت او خودداری می کند، موسی از احتمال ایمان وی قطع امید می کند و او را از نیل به هدایت و نجات محروم و بیروزی* می یابد. ت

اینجاست که چون دعوت و تبلیغ را در مورد وی بی فایده می بیند با وی از درتهدید درمی آید* و در پیش قدرت او و سحر ساحرانش با اژدهای عصا مقابله می نماید. آشکارست که آنچه موسی را به این مقابله وامی دارد اینجا اولوالعزم بودن اوست. معهذا عیسی هم با آنکه اولوالعزم است این امر وی را به مقابله با خصم ملزم نمی نماید، چنانکه نوح و ابراهیم نیز که انبیاء اولوالعزم بوده اند با ثبات عزم دعوت حق را تبلیغ کرده اند اما با خصم به مقاتله نپرداخته اند. و اینکه بعضی اولوالعزم را، که در قرآن کریم هم اشارت به آن (۳۵/۴۶) هست، متضمن الزام مخالفان و قتال با آنها پنداشته اند[۱۳] از احوال انبیاء اولوالعزم و از فحوای اشارت قرآنی تأیید نمی شود. و معهذا ثبات عزم موسی در رهایی قوم خویش از اسارت فرعونیان و در سعی بر الزام خصم به ترک مخالفت با تنفیذ رسالت وی مقابله با فرعون و جنود را از لوازم اولوالعزم بودن وی می دارد. و البته ایمان جبریا نهٔ فرعون، که پنهانی هم هست* و نام و ناموس حشمتْ وی را از اظهار و اقرار آن در پیش موسی باز می دارد*، در نزد مولانا بیش از آن آلودهٔ نفسانیت است که در فرجام کارمایهٔ نجات او گردد؛ از ین رو، برخلاف آنچه ابن عربی می پندارد، به ایمان و نجات وی منجر نمی شود. و این طرز تلقی از فرجام کار فرعون شاید از آنگونه موارد باشد که طعّانهٔ قونوی را وامی دارد تا در مثنوی و در التزام آن به پیروی از ظواهر آیات و روایات به چشم طعن و نقد بنگرد. ث

چنانکه قول موسی در خطاب با آن مست خیال*، که صدای گوسالهٔ سامری او را در پیش حیوان به سجده انداخت*، نیز در کلام مولانا با چنان صراحتی امکان هرگونه تأویل را از مفهوم «نیایش عِجْل» نفی می کند که جایی برای توافق با قول ابن عربی، در مورد توجیه عتاب موسی به هارون و اینکه عتاب وی با برادر بدان سبب بودکه وی از سبب کوته نگری عبادت عِجْل را انکارکرده بود و عارف چون حق را در همه چیز بلکه همه چیز می بیند این را به دیدهٔ انکار نمی نگرد، نمی یابد[۱۴]. و پیداست که خالی بودن نسبی مثنوی از ین گونه سخنان گستاخانه طرز تلقی گوینده را از احوال و اسرار انبیا با آنچه در نزد ابن عربی و حلقهٔ مستفیدان شیخ

صدرالدین در شهر قونیه به بیان می آمده است متمایز می دارد، و اگــر طعّانه‌یی از آن جمع نشانی از آنگونه اسرار در مثنوی نیابد (۱۵۱§ ب ومابعد) البته مایهٔ تعجب نخواهد بود.

ج اشارت به صحبت موسی با بنده‌یی از بندگان خدا که صوفیه و دیگر مفسران آن را در قرآن (۱۸/۶۵ ~) مربوط به خضر پنداشته‌اند و آنچه موسی در سفر مجمع البحرین و در مصاحبت خضر آزمود در مثنوی* هم با طرز تعبیری صوفیانه در بــاب مرتبـهٔ ولایـت و نـبـوت هـسـت*. در یـنجا موسـی با وجود مرتبـهٔ نـبـوت قـوم خود را می گذارد و در طلب «نیکو پیی» جانش به پرواز درمی آید تا با آنکس که قطب عصر وصاحب مرتبهٔ ولایت محسوبست و مولانا از زبان موسی و بر وفق تعبیر صوفیه وی را «سلطان زمن» می خواند مصحوب شود*. در تقریر قصّهٔ این صحبت نیز مولانا چنانکه در نزد صوفیه غالباً مذکورست ضرورت تسلیم موسی را به حکم خضر متضمن لزوم تسلیم سالک به اشارت پیر نشان می دهد* و تجاوز از آن را مایهٔ غبن و فراق صحبت فرا می نماید و حتی وَهْمِ موسی را هم از ادراک سرّ احوال خضر قاصر نشان‌می‌دهد*. به‌علاوه صحبت صاحب ولایت‌را برای‌عارف سالک به‌طور ضمنی مشتمل بر نیل به حیات روحانی فرا می نماید*، و گویی تمثیل زنده شدن ماهی مرده را در آب حیوان تصویری از حال طالب سالک می یابد که در ظلمات ناشی از غلبهٔ نفس نیل به آب حیات عشق ومعرفت صوفیانه که تربیت و دلالت پیر وولی وی را بدان هدایت می نماید موجب حیات تازه‌یی برای وی می گردد.

چ اینکه موسی با وجود تجربهٔ میقات طور که با جواب لن ترانی واندکاک جبل در تاب تجلی رب همراه بود*، و با وجود عتابی که در جواب سؤال وی از سر غلبه ظالمان* و موجب خلق و اهلاک خلق* از حضرت به وی رسید باز در همه حال به خداوند روی می آورد و مثل طفل شیرخواره* که در لطف و قهر مادر همچنان دست به سوی وی می گشاید و به محبت و نواخت وی پناه می برد همواره در پایان عتابها و قهرها باز به حق روی می نمایدوی را به نحو بارزی در نزد حق محبوب می سازد*، و البته مولانا نیز مثل شمس تبریز و لامحاله از طریق القاء او[1] می داند که اشارت **ربِّ اَرِنی** و جواب **لن ترانی** بدانمعنی که از ظاهر عبارت برمی آید نیست، و در حق کسی که «بیشتر قرآن ذکر اوست»[2] تصور اینگونه سوء ادب در طرح سؤال روا نیست، و کسی که مناجات شبان* ساده‌دل را به خاطر اینگونه گستاخی های مشبّهانه که در آن هست با نظر انکار می نگرد و در تنزیه حق تا آنحد اصرار و مبالغه دارد*، پیداست که قول «اَرِنی» در کلام او در روایت مولانا متضمن تصور تشبیه و دستاویز قول به

جواز آن نمی تواند بود. ح

۳۵۳

در بین سایر انبیاء نوح و ابراهیم و عیسی هم از انبیاء اولوالعزم محسوبند و احوال و اسرار آنها در مثنوی با علاقه و توجه خاصی به بیان می آید. اینکه نوح در قرآن کریم رسول امین (۱۰۷/۲۶) و در عین حال نذیر مبین (۲۵/۱۱) هم هست حال او را با حال موسی و با حال پیغمبر ما مشابه نشان می دهد و در مثنوی نیز چهره‌یی صاحب عزم و بی تزلزل از وی تصویر می کند. در واقع نوح هم باثبات عزم بی نظیری که فقط شایستهٔ انبیاء اولوالعزم است طی مدتی بیش از نهصد و پنجاه سال در مقابل ایذاء و استهزاء منکران* دعوت خود را دنبال می نماید. با آنکه طی نهصد سال، دعوت و تبلیغ خود را همه جا تکرار می کند و چیزی جز انکار قوم حاصل نمی یابد* هرگز از گفتن حق باز نمی ایستد و حکمت و موعظهٔ الهی بی هیچ فترت و توقف از درون جانش می جوشد و بیرون می ریزد*، و غافلان خلق چون اصرار وی را در ادامهٔ این دعوت مایهٔ ناخرسندی می یابند وقتی از نزدیک این پیغمبر سالخورد می گذرند سر به درون جامه می کشند و جامه را پردهٔ سمع می سازند، اما نوح به آنها خاطرنشان می کند که آنچه مایهٔ ثواب و موجب نجات آنهاست جز در ترک این تغافل ورزیدنها نیست و تا وقتی سر را به درون جامه در می کشند از امیدِ نیل به نجات محروم خواهند بود*. الف

منکران با نوح در می پیچند و او به آنها متذکر می شود که چون از حواس بوالبشر فانی است و در قیود عالم حسی مقیّد نیست، ایذاء و آزار آنها به وی نمی رسد، به آنکس که او را به دعوت و تبلیغ واداشته است متوجه می شود و البته پاداش سخت دارد*، از ین روست که چون وجود او در میان نیست عناصر و ارکان عالم که در فرمان خالق عالم و مطیع حکم مشیت و ارادهٔ او یند در قهر دشمنان حق

۱/۳۵۲ و ۲— مقالات شمس/۸٦

۳۵۲/ ★ الف: ۸۸۷/۳، ۷/۳—۹٤٦، ۲٤٤۰/٤ عنوان مابعد، ۲٤۵۰/٤ ~ ب: ۹۵۹/۳، ۹۷۰/۳، ۸۸۵/۳ پ: ۲۳۲۰/٤ ~، ۸٤۰/۳، ۲۳۵٤/٤، ۲۳٤۰/٤ ت: ۲٤۰۰/٤، ۲۵۲۸/٤، ۲۵۳۰/٤، ۲۵٦۹/٤، ۲۵۷٤/٤، ۲٤۲۵/٤ ~، ۲٤۳۰/٤، ۲۵۷٦/٤، ۲۷۷٤/٤ ث: ۲۸۰۲/٤، ۲٤٤۸/۱ ~، ۲٤٦۱/۱ ج: ۲۰۳٦/۲ ~، ۲۰۵۰/۲ چ: ۲۲٤/۱، ۱۹٦۲/۳ ~، ۹/۳—۱۹٦۸، ۲۹٦۹/۱، ۲۳٦/۱، ۲٦٤۰/٦ ح: ۲۵/۱، ۱۸۱٦/۲ ~، ۳۰۰۱/٤، ۲۹۲۳/٤، ۲۹۲۱/٤، ۱۷۲۰/۲ ~، ۱۷۳۵/۲

با او همدست می شوند. آب شمشیر وی می شود* و یک نفرین بد که بر زبان وی در حق این کافران آید شرق و غرب عالم را غرقابه‌یی مهلک خواهد ساخت*، و بدینگونه در مورد او نیز، مثل آنچه بعدها در مورد موسی روی داد، دریا در غرق اعدا با فرستادهٔ حق یار می شود* و چون طوفان در می گیرد از آنهمه کافران مَثَلْ گوی خیره روی دیّاری بر روی زمین باقی نمی گذارد.

ب

در مورد ابراهیم که محبت بی شائبهٔ او به خداوند منشأ عنوان خلیل در حق او می شود، آنچه ثبات عزم او را نشان می دهد این معنی است که او یک تنه و همچون امتی واحد و متحد و متهور با نمرود پادشاه مشرک و اتباع بت پرست وی به معارضه برمی خیزد و بی هیچ فترت و تزلزلی به تبلیغ آیین توحید و نهی از پرستش اصنام می پردازد. احوال این نمرود، که در واقع الگوی پیش ساخته‌یی از سلطنت فرعون (§ ٣٤٣ ج و مابعد) محسوبست و قدرت و غلبهٔ او مثل قدرت و سلطهٔ فرعون نمونه‌یی از استدراج حق (§ ١٠۵د) به شمار می آید، در مثنوی طی قصهٔ جالبی* که عزرائیل را هم به رحم می آورد تصویر می شود. آنکه تهدید نمرود ابراهیم را از اظهار دعوت خویش باز نمی دارد و آتش قهر و عذاب نمرود هم بر وی «بَرد و سلام» می گردد قصهٔ حال خلیل را نمونهٔ حال عارف عاشقی می سازد که یاد دوست تحمل هرگونه محنت و عذاب را بر وی آسان می نماید و در دوستی بی شایبه و مخلصانهٔ وی هیچ گونه فترت و تزلزلی به وجود نمی آورد.

پ

داستان چهار مرغ خلیل، در آغاز دفتر پنجم که مولانا در آن حرص و شهوت و جاه و آرزو را به طریق رمز تصویر می کند*، در ین قصهٔ مثنوی ابراهیم را رمزی از سالک طریقت می سازد که برای نیل به ولادت ثانی و حیات تازهٔ روحانی، حیات حیوانی خویش و لوازم و تعلقات آن را بر سبیل تزکیهٔ نفس قربانی می کند. چنانکه در درون آتش نمرود هم وقتی جبرئیل فرود می آید و از وی می پرسد که در آن حال آیا هیچ حاجت به یاری دارد، به وی جواب می دهد که **اَمّا اِلَیکَ فَلا***، پاسخ وی نمونهٔ عشق خالصی را عرضه می دارد که در آن بینِ حبیب و محبوب واسطه در نمی گنجد بلکه مایهٔ زحمت* و تصدیع هم هست. در تقریر این گونه محبت آکنده از غیرت، که هیچ گونه واسطه‌یی را تحمل نمی کند، این قصه هم در بعضی روایات صوفیه هست که حتی عزرائیل هم وقتی برای قبض روح ابراهیم آمد این خلیل حق وی را به این عذر که نمی خواهد بین او و محبوبش واسطه‌یی در میان باشد روانه می کند و برای تسلیم روح همان اشارت حق رابسنده می یابد[١۵]. آیا همان آمادگیش برای قربان کردن پسر* در راه حق نیز از تسلیم و رضایی عاشقانه که شایستهٔ یک

خلیل واقعی است، و نمی خواهد هیچ کس را در محبت حق با وی شریک بیند،
حاکی نیست؟ ت

عیسی مسیح هم که جامع شریعت و طریقت محسوبست درنزد مولانا قبل از هر چیز تصویری از عشق حق را ارائه می کند. چنانکه در یک قصهٔ فیه‌مافیه[1]، وقتی وحی الهی او را از کُنج غاری که خانهٔ سیه‌گوش است بیرون می راند در جواب گلهٔ دوستانهٔ او که **یا ربِّ لِابنِ آویٰ ماویً وَلَیْسَ لابنِ مریمَ مَأوی** به وی الهام می آید که «اگر فرزند سیه‌گوش را خانه است اما چنین معشوقی او را از خانه نمی راند، ترا چنین رانندەیی هست اگر ترا خانه نباشد چه باک؟» و این قصه نشان می دهد که
نزد مولانا رابطهٔ عیسی با خدا رابطهٔ عشق است— عشق عارفانه. ث

با اینهمه هیچ چیز ازخشم این معشوق در نزد عیسی صعبتر نیست. و در مثنوی وقتی از وی می پرسند در عالم وجود **ازهمه دشوار یها صعبتر چیست؟** *جواب می دهد که از همه چیز صعبتر خشم خداست، و اینکه در دنبال این قول در می افزاید که آنچه انسان را از خشم خدا در امان می تواند داشت ترک کردن و فرو خوردن خشم خویش است*، بیشک در ین دو جواب، آنچه در تحذیر از خشم خدا به بیان می آورد در نزد وی ناظر به جنبهٔ رسالت و شریعت اوست، و آنچه در الزام ترک
خشم خویش می گوید به جنبهٔ طریقتش مربوط به‌نظرمی رسد. ج

۳۵۴

معهذا آنچه جامع مراتب جمیع انبیاء و کمال مرتبهٔ تمام آنها محسوبست حقیقت محمدی است که در قیاس با سایر انبیاء حکم «صد» را نسبت به تمام اعداد مادون دارد*. اینکه با وجود تأخر زمانی، وجود وی از لحاظ غایی بر تمام انبیاء سابق* و درحقیقت رمزی از تقدم ثمر بر شجر محسوبست، مفهوم اشارت **لَولاکَ لَما خَلَقتُ الاَفلاکَ**[1] را در بیان مولانا توجیه می نماید*؛ چنانکه اشارت آیهٔ شریفهٔ **لَعَمْرُکَ اِنَّهُمْ لَفی سَکْرَتِهِمْ یَعْمَهون** در قرآن کریم (۱۵/۷۲) در مثنوی* هم مثل آنچه نزد متشرعهٔ اهل تفسیر مشهور و متفق علیه است سوگندی به عمر و حیات رسول و حاکی از نهایت تعظیم و غایت تشریف الهی در حق وی محسوبست[۱۶]. و

۱/۳۵۳—فیه‌مافیه/۴۲—۴۱

/۳۵۳ ★ الف: ۲۷۹۵/۳، ۱۰/۶~، ۲۰/۶~، ۱۴۰۴/۱ ب: ۳۱۲۴/۱، ۳۵۲/۲، ۸۶/۳، ۱۸۴۱/۱ پ: ۴۷۹۷/۶~ ت: ۳۱/۵~، ۲۹۷۴/۴ عنوان~، ۲۹۷۷/۴~، ۴۱۷۴/۳
ج: ۱۱۳/۴~، ۱۱۵/۴

وقتی گوینده‌ٔ مثنوی در ینجا وی را لعمرک خطاب می کند و می گوید حق مر ترا عُمْر خواند و خلافت الهی داد متضمن این معنی است که چون حیات ترا در خور قدر و ارج یافت و به آن سوگند یاد کرد از ین رو ترا خلیفهٔ خویش کرد و بر کرسی خلافت الهی نشاند.

الف

این نکته نیز که در کلام خدا سوگند **وَالضُّحیٰ وَاللَّیلِ** (۹۳/۱و۲) مربوط به وجود او پنداشته می شود* نشان می دهد که تمام خلقت عالم در نزد عارف روم جز به خاطر او و طفیل وجود او نیست، و وجود او نه فقط غایت وجود عالم بلکه در حکم روح و حیات آنست. از ینجاست که مولانا خطاب **یَا أَیُّهَا الْمُزَّمِّلُ** را در قرآن کریم (۷۳/۱) با لحن لطف آمیزی که در الزام وی به نشر دعوت و قیام به انذار خلق دارد متضمن این اشارت می داند که وی در حکم هوش گیتی و جان جهان محسوبست، از ین رو عالم به هدایت و ارشاد وی محتاج است و بی هدایت و ارشادِ این روح پاک مجسم تمام عالم جسم سرگردانی است* که فقط با بعث و قیام وی حقیقت و معنی پیدا می کند. و معلوم است که وقتی مولانا وی را زبدهٔ وجود* و رحمةً للعالمین* می خواند و امت وی را امت مهدیه* و امت مرحومه* می نامد ناظر به همان سبق غایی او بر سایر انبیاست، و همین معنی است که در وصف امت وی اشارت **نحنُ الآخِرونَ السّابقون*** و مفهوم آخرین قرنها پیش از قرون* را توجیه می کند.

ب

اینکه صوفیه حقیقت انسان کامل را در مفهوم مطلق منصرف به وی شمرده‌اند و سایر کاملان انبیاء و اولیاء را ملحق به وی دانسته‌اند[۱۷] از همین جاست. و مولانا هم که خلقت جمیع عالم را بر وفق اشارت لولاک به وی مربوط می داند، یکجا در فیه‌مافیه یادآوری می کند که در عالم «هر چیزی هست، از شرف و تواضع و حکم و مقامات بلند، همه بخشش اوست و سایهٔ او، زیرا که از و پیدا شده است؛ همچنانکه هر چه این دست کند از سایهٔ عقل کند، زیرا که سایهٔ عقل بر اوست»[۱]، ودر مثنوی هم یکجا به مناسبت خاطرنشان می سازد که چون مربی همهٔ عالم شخص اوست خلق عالم جملگی به وجهی عبد و مربوب او محسوبند، و مولانا اشارت **قُلْ یا عباد*** را در یک موضع از قرآن کریم (۳۹/۵۴) بر سبیل تأویل مستند همین دعوی می دارد (§ ۱۹۸ ث). بدینگونه در نزد مولانا، هم اطوار طریقت در وجود وی کمال مراتب سیر الی الله را در بقای جان احمد با احد* تحقق می دهد، و هم منازل شریعت با آنچه به‌عنوان شریعت ازوحی حق بروی نازل شده است خاتمه

می یابد و نور آن، سیر طریقت را برای سلوک اولیاء روشن می دارد. پ

۳۵۵ البته شریعت در آن معنی که جادهٔ طریقت را برای سالکِ راه حق روشن می دارد علم به اصول عقاید و فروع احکام هر دو را شامل می شود. و شک نیست که طریقت تا وقتی با تمام آنچه از وحی رسول وحکم قرآن در بارهٔ عقاید و احکام مقرر گشته باشد موافق نباشد نمی تواند بر سیرت و سنت رسول مبتنی باشد؛ و وقتی در تفاوت بین شریعت و طریقت از قول پیغامبر ما نقل کرده‌اند که **اَلشَّریعَةُ اَقْوالی وَالطَّریقَةُ افعالی** ... [۱۸]، پیداست که تا جملهٔ اقوال وی به واجبی رعایت نشود تحقق بدانچه مربوط به افعال اوست برای سالک ممکن نخواهد بود. الف

اما در آنچه به عقاید ارتباط دارد، البته شریعت وقتی می تواند جادهٔ طریقت را روشنی بخشد که آن عقاید بر سنت رسول مبتنی باشد، و مادام که این عقاید متضمن اقوال قَدَریّه و مجسمه و معتزله و سایر فرقه های مبتدعه باشد معلوم است که نمی تواند در حدّسیرت نبوی و سنت وی متوقف بماند و ناچار برای سالک طریقت نمی تواند وسیلهٔ استضائهٔ قابل اعتمادی تلقی گردد. ب

در بین آنچه مولانا از مقولهٔ عقاید بر سبیل مبانی شریعت تقریر می کند، با آنکه به قواعد اهل کلام تقید و علاقه‌یی نشان نمی دهد، اقوالش با تعلیم ماتریدی و نسفی بیشتر تجانس دارد تا با آنچه در کلام اشعری و باقلانی آمده است؛ معهذا چون بین ماتریدیه و اشاعره هم در واقع جز در پاره‌یی جزئیات، که آن نیز به مناظرات اهل کلام اختصاص دارد، اختلاف عمده‌یی نیست، آنچه را در مثنوی در زمینهٔ عقاید می آید می توان ترجمان عقاید متشرعهٔ اهل سنت خواند. پ

معهذا در تقریر عقاید هم، مولانا مجرد قول ظاهر را کافی و معتبر نمی داند و در ورای آن، حکمت و سر آن عقاید را هم در تحقق به شریعت شرط لازم تلقی می کند. از جمله در باب کلمهٔ شهادت، اشارت به این معنی را نیز لازم می داند که ادای شهادت تنها با قول به توحید ونبوت تمام نیست، حقیقت آن متضمن شهادت قولی و فعلی است و این گواهان ضمیر را هم که قول و فعل باشند*، چنانکه در نزد قاضی رسم است، بدون تزکیه وتعدیل نمی توان بر شهادتشان اعتماد کرد. تزکیه‌یی

۱/۳۵۴ — فیه مافیه/۱۰۶

/۳۵۴ ★ الف: ۱۱۰۶/۱، ۳۰۵۶/۲، ۹۷۴/۲، ۱۱۲/۵ ب: ۲۹۵/۲~، ۱۴۵۳/۴~، ۲۰۶۰/۱، ۱۰۸/۵، ۳۶۴/۲، ۳۱۲۰/۱، ۵۲۶/۴، ۳۰۵۶/۲ پ: ۲۴۹۶/۱، ۲۲۸/۱

هم که برای تعدیل و تأیید این گواهان ضمیر لازم است البته صدق است*، پس مادام که قول و فعل با صدق مقرون نباشد شهادت آنها برای تحقق ایمان سالک وافی نیست، و آنچه در حقیقت مبنای شریعت محسوبست وکلمهٔ‌شهادت نام دارد بدون این صدق مخلصانه تحقق نمی پذیرد، و آنجا که فعل با قول از همه حیث موافق و بی تناقض نباشد قطعی است که شهادت مردودست*. و از ینجاست که ایمان هم نزد مولانا با قول مجرّد و یا با فعلی که مغایر با قول باشد حاصل نمی‌شود، و از معنی ایمان به مجرّد قولی نباید اکتفا کرد*. ت

بدینگونه، چون ایمان مجرّد قول تقلیدی نیست ز یادت و نقصان می پذیرد و البته درجات دارد [۱۹]. و گو ینده مثنوی تفاوت بین ایمان عامه را، که غالباً مبنی بر تقلید محض است و کامل نیست، با ایمان اولیاء، که مبنی بر تحقیق ومشاهده است و ایمان کامل همانست، در حکایت گبری که درعهد بایز ید گفتندش مسلمان شو و جوابی که وی داد تقر یر می کند*. اینجا در بیان تفاوت بین مراتب ایمان از ز بان این کافر خاطرنشان می کند که اگر ایمان آنست که بایز ید دارد همه کس طاقت آن را ندارد، و اگر آنست که جاهل غافل دارد به کار هیچ کس نمی آید. از ین بیان برمی آید که ایمان وقتی با صدق کامل همراه نباشدودر واقع فعل وقول در آنچه به لوازم آن مر بوط است مغایر و مناقض باشد زَرق و مجازست* و به آن بانگ نماز می ماند که شوق به ایمان را در دل طالب صادقی که در کافرستان به اسلام علاقه یافته بود* سرد کرد. و مولانا ضمن نقل حکایت این اذان و مؤذن بدآواز، که آن را از ز بان گبر عهد بایز ید نقل می کند، به این نتیجه می رسد که ایمان ز یادت و نقصان دارد؛ وهر چند ایمان ناقص کفر نیست و فوات عمل با بقاء ایمان منافات ندارد، اما حقیقت ایمان آنست که کاملان طر یقت بدان فایز می شوند؛ و کسانی که به این مرتبه از ایمان نرسیده‌اند به امان واقعی که ایمنی از شک و نیل به یقین بی تزلزل است واصل نگشته اند* و آشکارست که اینجا تفاوت ایمان اهل تقلید با ایمان اهل تحقیق منظورست، والبته ایمانی که مجرّد تقلید باشد از ضعف و تزلزل خالی نیست، آنچه ضعف و تزلزل در آن راه ندارد ایمان تحقیقی است که بر مکاشفه و شهودی، نظیر آنچه در قصهٔ سؤال پیغمبر از ز ید مطرح است*، مبتنی است، و اینکه عمل هم به هر حال ملازم آنست و از آن انفکاک ندارد از هیمن معنی است. ث

به هر حال این طرز تلقی از ایمان حاکی از آنست که نزد مولانا ایمان در عین حال تمام طاعات از فرایض و نوافل را هم شامل می شود، و حتی کمال آن، مثل آنچه در قصهٔ ز ید نقل است، از الزام مجاهده و ریاضت هم خالی نیست، و البته

وقتی بایزید نمونهٔ معنی ایمان باشد در مورد اعمال مربوط به عبادات هم پیداست که تنها به ظواهر اعمال نمی توان بسنده کرد. ج

۳۵۶

درست است که در باب عبادات و اعمال طاعات هم مولانا به نوعی معنی باطنی که متضمن حکمت و سر آنهاست نظر دارد، اما این باطن گرایی در معنی نفی ظاهر این اعمال نیست، از این رو وسوسهٔ تأویل که زندیق و ملحد باطنی را از سیر در نور شریعت منحرف می دارد در باطن گرایی او راه ندارد. و اگر بین تعلیم او با آنچه متشرعهٔ اهل ظاهر می گویند تفاوتی هست از آنجاست که وی در عین حفظ ظواهر عبادات توجه به باطن آنهاراهم الزام می کند، و در واقع کمال احکام مربوط به عبادات را با جمع بین ظاهر و باطن آنها قابل تحقق می داند، اما به هیچ وجه به بهانهٔ نیل به سرّ باطنی ترک صورت ظاهر آنها را جایز نمی شمرد. الف

فی المثل در طهارت، که آن را مفتاح نماز و نیمهٔ ایمان خوانده اند[۲۰]، هر چند البته رفع حدث و خبث را که ظاهر طهارت است لازم می داند، از این معنی که بدون سعی در نگهداشت باطن از تعلق به معاصی و از تخطر هواجس، و بدون نیل به مرتبه یی که یقظه یی واقعی هرگونه غشاوهٔ غفلت و هرگونه حجاب خودی را از سرّ و باطن انسان برطرف نماید، طهارت واقعی که مقدمهٔ عبادت راستین خالی از هر وسوسه یی باشد حاصل نمی آید غافل نیست. از این رو در رفع پلیدیهای باطن هم اصرار می ورزد، و این نجاست باطن را، که باوجود رفع حدث وخبث غالباً همچنان در سرّ انسان باقی است، مثل نجاست کفر می یابد که آن را با آب نمی توان شست، و اگر آبی هست که آن را فرو می شوید آب دیده است* که متضمن توبهٔ واقعی است، وجز با اینگونه تطهیرْ حجاب بین عَبْد و رَبّ برطرف نمی شود، و انسان از طریق نماز به جان پاکان و ارواح اولیاء حق که دایم در حال تسبیح و تقدیس او هستند اتصال پیدا نمی کند. ب

نماز هم، که در شریعت رأس قُرُبات و غرّهٔ طاعات[۱] محسوبست، غیر از صورت ظاهرش، که توجّه توأم با حضور و به جا آوردن قیام و قعود و رکوع و سجود با ذکر و دعاء و بر وفق ترتیب خاص است، البته باطن و سرّی نیز دارد؛ وسالک عارف اگر درحدّ ظاهر آن که نماز عوام جز آن نیست محدود بماند، آنچه به جا می آورد قالبی بیجان است[۲]؛ و آنجا که مصلّی روی در محراب نماز و دل در بازار سودا

/۳۵۵ * ت: ۲۳۶/۵~، ۲۵۲/۵، ۲۵۷/۵، ۲۸۷/۵ ث: ۳۳۵۶/۵، ۳۳۸۹/۵، ۳۳۶۷/۵، ۳۳۹۸/۵، ۳۵۰۰/۱~

دارد[۲۱]، نمی توان نماز را از مقولهٔ طاعات المُصلّی یُناجی رَبّه، که حدیث رسول و مُتّفقٌ علیه است[۳]، خواند؛ چرا که به حکم اشارت اَقِمِ الصَّلاةَ لِذِکْری، اقامهٔ نماز جهت یادکرد حق است، و پیداست که عدم حضور در ینحال مانع ذکر وموجب استمرار غفلت است؛ و چون بر وفق اشارت اِنَّ الصَّلاةَ تَنْهیٰ عَنِ الْفَحشاءِ وَالْمُنْکَر، نماز می باید انسان را از گناه باز دارد، معلوم است که از نماز اهل غفلت این فایده حاصل نمی آید[۴]. از ینجاست که مولانا از حدیث رسول نقل می کند که صلات جز با حضور قلب تمام نیست*، و این حضور هم چنانکه وی نشان می دهد در نماز وقتی تحقق دارد که تمام حواس انسان از آنچه ظاهری و باطنی است در صف حاضر باشد*؛ و در هر حال تا وقتی هرگونه وسوسه‌یی از قلب زدوده نشود و راه هرگونه خاطر بر آن مسدود نگردد، نماز واقعی از جانب وی اقامه نگشته باشد. پ

به علاوه ظاهر اعمال و ارکان نماز متضمن رمزهایی از مناجات انسان با خداوند خویش است، و اگر به مفهوم این رموز توجه یا الهام حاصل نیاید از اقامهٔ صورت نماز، که رکوع و سجود آن به قول مولانا در حکم حلقه بر در کوفتن بر درگاه حق باید باشد*، حاصل عمده‌یی عاید نمی شود، و با این گونه حلقه بر در کوفتن بر درگاه حق آنچه از آن درگاه سر برمی آورد* دولت قبول نیست. و در بارهٔ اینگونه نمازست که در حدیث می آید: کَمْ مِنَ قائِمٍ حَظُّهُ مِنْ صَلاتِهِ التَّعَبُ وَالنَّصَبُ[۵]، چرا که نماز غافل هرگز بدانچه غایت نماز و تحقق مناجات با ربّ است منجر نمی گردد؛ و آنکس که عبادت او به مرتبهٔ دعوی لَمْ اَعْبُدْ رَبّاً لَم اَرَه تحقق می پذیرد عارف آگاه است [۲۲] که به حکم اشارت اَنَا جَلیسُ مَنْ ذَکَرَنی، خود را در آنحال مجالس حق احساس می کند. ت

جنبهٔ رمزی نماز که مفهوم مناجات بنده را با خداوند خویش تعبیر می نماید و این افضل طاعات آدمی را بدانگونه که در اشارت حدیث هم هست مثل مکالمه‌یی بین الاثنین بین خداوند و بنده‌اش تقسیم می نماید[۲۳] درمثنوی با طرز زیبایی آکنده از لطف و رقّت در قصهٔ نماز دقوقی *مجال تصویر می یابد، و بیان آن در واقع تحقق خشوع واقعی در نماز عارفان را به نحو روشنی نشان می دهد. از جمله تکبیر نماز را رمزی از قربان شدن در پیش حق و رستن از تمام شهوتها می خواند*، و قیام آن را همچون قیام عبد در پیشگاه حق و در روز رستخیز* که قربان شدن و موت اختیاری مقدمهٔ نیل به سرّ باطن آنست عرضه می کند. ث

اینجا خطاب حق به گوش جان مُصَلّی در می رسد، و پیام‌ها و سؤال‌ها چنان دردگین و عتاب‌آمیزست که بنده احساس می کند در جواب این خطابها و در

اعتذار از بیحاصلی حیاتِ در غفلت به سرآوردهٔ خویش پاسخی جز اظهار خجلت و خضوع ندارد. پس، از شرمْ قامت خویش دوتا می کند*، و چون طاقت قیام در ین موقف را ندارد به سجده می افتد*، اما خطاب الهی باز وی را بر آن می دارد تا سر از سجده بردارد، و چون وی دیگر قوت قیام ندارد اشارت به قعود می رود*، و در آن حال نیز به انچه مضمون محاسبه و عتاب الهی است جوابی ندارد، از ین رو ضمن سلام روی به دست راست می آرد* و از ارواح انبیاء استمداد شفاعت می کند، لیکن از آنها امید اعانتی نمی یابد، به سمت چپ روی می کند و از خویش و تبار خود استعانت می طلبد*، و چون از آن سو هم نومید می شود دست به دعا برمی دارد و خدا را اول و آخر و مبدء و منتهی می یابد و هم به لطف و مغفرت او پناه می جوید*. ج

باری این اشارتهای نماز وی را دایم متوجه به این نکته می دارد که همواره در پیشگاه حق واقف و قایم است و یک لحظه هم از محاسبه ومؤاخذهٔ او فارغ نیست. معلوم است که فهم این رموز و اشارات هم استمرار در غفلت و تعلق دایم به عالم حس و قلمرو نفس اماره را برای وی ناممکن می کند، و از ینجاست که گفته اند نماز انسان را از فحشاء و منکر باز می دارد. اما استغراق در ین معانی در نزد کاملان که اهل مشاهده اند به مرتبه یی می رسد که بر وفق اشارت اِنَّ قُرَّةَ عَینِ الحَبیبِ بِمُشاهَدَةِ الحَبیبِ، مفهوم قُرَّةُ عَینی فی الصَّلاةِ را که در حدیث رسولست تحقق می دهد. و در ین مرتبه است که عارف در نماز نوعی مشاهده و رؤیت تجربه می کند و التفات به آنچه را ماسوی خوانده می شود انحراف از وجه رب و نوعی ترک ادب می یابد [۲۴]. چ

۳۵۷

در سایر عبادات هم توجه به این اسرار و معانی، تحقق کمال آنها را تضمین می نمایدوازین رو اکتفا به ظاهر آنها عبادت عارف را در مرتبهٔ عبادت عوام متوقف می کند و از نیل به مراتب کمال که در جادهٔ طریقت به مدد نور شریعت برای وی حصولش ممکن است بازمی دارد. چنانکه روزه هم ورای صورت

۱/۳۵۶—احیاء العلوم ۱۵۱/۱   ۲—لب لباب مثنوی/۴۷   ۳—المغنی، حاشیهٔ احیاء ۱۶۶/۱   ۴ و ۵—احیاء العلوم ۱۶۵/۱

۳۵۶/ ★ ب: ۲۰۹۳/۳   پ: ۳۸۱/۱، ۲۰۲۳/۴   ت: ۲۰۴۸/۵، ۲۰۴۹/۵   ث: ۲۱۴۰/۳، ۲۱۴۳/۳، ۲۱۴۸/۳   ج: ۲۱۵۵/۳، ۲۱۵۸/۳، ۲۱۶۳/۳، ۲۱۶۵/۳، ۲۱۶۹/۳، ۲۱۷۳/۳

ظاهر آن که امساک از طعام است سرّی دارد که روزهٔ معنی و معنی روزه است، و آن در واقع امساک از توجه به ماسوی است، و هر چند، آنکه روزهٔ صورت دارد افطار او در شب باشد، آنکه روزه‌اش روزهٔ معنی است افطار او جز لقای ربّ نیست، گویی آن یک دهان فرو می بندد تا چیزی نخورده باشد و این یک چشم تا غیر وی را ننگرد[1]؛ و البته آنکس که روزهٔ ظاهر را وسیلهٔ جلب عوام می سازد به گربهٔ زاهد می ماند که خود را خفته و بیحال نشان می دهد تا شکار ساده‌دل را خام کند و به دام اندازد*؛ و پیداست که مجرّد این اعمال ظاهر هر چند تحقق به معانی عبادات را ممکن نمی کند باری بر سِرّادمی و طهارت اعتقاد وی گواهی می دهد*. الف

به علاوه تأثیر همین صورت این اعمال نیز در تزکیهٔ نفس البته قابل ملاحظه است، چنانکه مال در ایثار وصدقه و در آنچه انسان به مستحقان می دهد در ظاهر از کیسهٔ وی می رود ولیکن به قول مولانا صد گونه زندگی برای وی حاصل می کند*، چرا که این ایثار حبّ مال و تعلق به آن را که قوی ترین سبب ازاسباب غفلت است از دل می زداید و به آن اندازه که از آن به غیر می رسد، انسان از رقیّت نفس اماره و از «خودی» خود بیرون می آید. ب

در حج بیت‌الله نیز هر چند ظاهر عبادت و آنچه طواف خانه است نیز متضمن کمال دین و تمام اسلام محسوبست[2] حقیقت سر آن، بی آنکه نفی ظاهر نماید، برای عارف سالک وقتی حاصل می شود که حجّ ربّ البیت *هم در آن منظور گردد. به علاوه مواردی هم هست که ربط قلب با درون اولیا هم، نزد عارف حج ربّ البیت به شمار می آید، از آنکه قلب ولی که عبد مؤمن واقعی است خانهٔ حق است و آنجا که زمین و آسمان را گنجای آن نیست قلب وی بیت رب خویش می شود، و پیداست که ربط قلب سالک با چنین قلبی هم معنی حج رب البیت را تحقق می دهد. و قصه بایزید با آن شیخ که گفت کعبه منم گرد من طوفی کن * معنی این گونه حج ربّ البیت را از نظرگاه مولانا تصویر می کند ونشان می دهد که ملاقات و رؤیت اولیاء حق در حکم زیارت خانهٔ سرّاوست،* و پیداست که تا سالک به مرتبهٔ کاملان نرسیده باشد نمی تواند توجه به معانی و اسرار عبادات را با ظاهر آنها جمع کند. پ

در مورد جهاد هم جنبهٔ باطن و در واقع سرّظاهر آن در نزد صوفیه از حدیث رسول مأخوذست که مولانا آن را به صورت رَجَعْنا مِنَ الجِهادِ الأَصغرِ اِلَی الجِهادِ الأَکبر نقل می‌کند (§ ٢١٤ ث ومابعد) وکمال پیکار با خصمِ درون * را نشان می دهد، و در قصهٔ عیاضی* این معنی را تقریر می نماید که جهاد خصم چون متضمن قدرت‌نمایی

و موجب جلب تحسین واعجاب خلق است* البته نزد نفس مطبوع است، آنچه این جنبهٔ قدرت‌نمایی و اعجاب‌انگیزی را ندارد ریاضت ومجاهدهٔ اهل خلوت است که نفس از اشتغال بدان رنج و محنت می‌کشد و کام ونامی هم از آن حاصل نمی‌کند*، از ین رو آن رااز معرکهٔ قتال و ازخطر تیغ و تیرخصم دشوارتر می‌یابد[۲۵]. ت

معهذا ورای ظاهر عبادات، علاوه بر لزوم توجه به سرّو باطن آنها که البته در معنی نفی اهمیت صورت آنها نیست، سالک طریقت می کوشد تا با استمرار در تلاوت قرآن و اشتغال به اذکار وادعیه و تهجّد و قیام و جوع، خویشتن را برای رهایی از آنچه اختصار بر ظاهر عبادات و قدر واجب از آن، سالک را در معرض غفلت و نسیان می نهد آماده نماید. ث

۳۵۸

به هر حال اینکه در مثنوی شریعت به شمع تشبیه می شود نشان می دهد که نزد مولانا شریعت تا وقتی از آن برای طی طریقت استضائه نشود بهره‌یی به سالک نمی‌رساند و آشکارست که سالک تا قدم در راه ننهد به شمع و استضائه هم احساس حاجت نمی کند، از ین روست که مجرد شریعت، با آنکه متابعت آن فرض و موجب انتظام احوال اُمّت است، مادام که طالب متشرع ازنور باطن آن برای اِضائهٔ طریق سیر الی الله بهره نجوید به مقصد حقیقت، که به قول صوفیه عبارت از «مشاهدهٔ ربوبیت»[۱] است، منتهی نمی شود؛ و در حقیقت هر چند تمام اُمّت از مؤمن و منافق در اقامهٔ ظاهر عبادات و در متابعت از صورت احکام با یکدیگر یکسان به نظر می رسند، آنکس که سالک راه و طالب مشاهدهٔ ربوبیت نباشد از پرتو نوری که باطن و سرّشریعت بر جان سالک می ریزد محروم است، ذوق طاعت ندارد* و آنچه را «جان نماز»ست[۲] از قالب بیجانی که ظاهر آنست تفاوت نمی نهد. دقایق حلال وحرام و لوازم امر و نهی شریعت را اگر رعایت می کند ازخوف و رجا ناشی است، بر ذوق و عشقی که حکایت از شور و شوق مشاهدهٔ ربوبیت نماید مبتنی نیست چون نیاز باطنی ندارد، مثل منافق، اعمالش بر انکار یا تقلید مبتنی است، و چون صدق و اخلاص که از شور و شوق طلب ناشی است در وی نیست از متابعت صورت شریعت حاصلی نمی برد. الف

۱/۳۵۷—لب لباب مثنوی/۵۰ ۲—احیاء العلوم ۱/۲٤٦

/۳۵۷ ★ الف: ۱۹۳/۵ ~، ۱۸۳/۵ ~ ب: ۱۷۵۸/٤ پ: ۱۵/٤، ۲۲۱۸/۲ ~، ۲۲٤۵/۲ ت: ۱۳۸٦/۱، ۳۷۸۰/۵ ~، ۳۷۹٦/۵، ۳۸۰۰/۵

در واقع این صورت ظاهر عبادات چون موقوف به ظروف و احوال وتابع لوازم مکان و زمان است دوام و بقا ندارد و نزد مولانا اعراض محسوبست*، از ین رو برای آنکس که در همان ظاهر شریعت متوقف می ماند جزوِ جوهر وجود نمی شود و جان وی را به معنی و سرّ شریعت متحقق نمی کند؛ و چون حسنات چنین کس هرگز جزو وجود و نور جان وی نمی شود و تبدل به جوهر نمی یابد، همراه جان وی به عالم آخرت هم منتقل نمی گردد* وموجب نیل به قُرُبات که فایدهٔ مطلوب از حسنات اعمال در نزد سالک عارف همان است نمی شود. و از ینجا برمی آید که شریعت تا جوهرِ وجود انسان را تبدیل نکند دستاویز نیل به کمال نخواهد بود. ب

از همین روست که شریعت حکم کیمیا را پیدا می کند، و تا وقتی مس وجود انسان از تأثیر مَسِّ کیمیا تبدّل نیابد فایدهٔ واقعی از کیمیا حاصل نیست. پس اشتغال به کیمیا هر چند در حدّ خود عزیز و ارزنده است درنفس خود اهمیت ندارد، و برای نفس حکم اعراض را دارد که فانی و بی بقاست؛ فقط وقتی حصول کیمیا جوهر نفس را متبدل نماید اشتغال به کیمیا قابل توجیه می شود. و اینکه مجرّد علم شریعت را که فقه نام دارد غزالی علم دنیوی می شمرد ناظر به همین معنی است. پ

بدینگونه تمثیل کیمیا در مورد شریعت[۳] نشان می دهد که از کیمیا آنچه مقصودست مجرّد اشتغال به علم آن نیست، مقصود حاصلِ آنست که تبدل جوهر است*. اشتغال به علم شریعت هم جز اشتغال به اَعراض نیست، غایت این اشتغال باید نیل به معنی وجوهری باشد که شریعتْ آن را تبدیل به احسن کرده باشد و با اینهمه پیداست که بی علم کیمیا هم حصول تبدل در جوهر وجود سالک ممکن نمی شود؛ از ین رو اشتغال به علم شریعت آنجا که غایت آن تبدلِ جوهر نفس باشد البته ضرورت دارد و با آنکه اشتغال به اعراض است از جهت حاصل که نیل به تبدل در جوهر نفس است، از آن نمی توان بی نیاز بود. و اینکه صوفیه[۴] گفته اند طریقت بی شریعت وسوسه است و حقیقت بی طریقت زندقه، مبنی بر همین معنی است. ت

۳۵۹

معهذا تمسک به ظاهر شریعت هم هر چند در نیل به استقامت طریقت ضرورت دارد، لیکن وقتی این تمسک سالک طریقت را در همین ظاهر متوقف نماید واز توجه به لطایف اسرار آن بازدارد البته ممکن است موجب قطع ارتباط

۱/۳۵۸—قشیریه/۴۴ ۲—فیه مافیه/۱۱ ۳—مثنوی، دفتر پنجم، دیباچه
۴—شرح گلشن/۲۹۶
۳۵۸/ * الف: ۲/۳۳۹۳ ب: ۲/۷—۹۴۶، ۲/۹۴۴ ت:۲/۹۵۴

وی با جوهر شریعت و آنچه شریعت را نور هدایت می نماید گردد، و بدینگونه سالک را در محدودهٔ تقالید از **طلب** «حقیقت» که غایت مطلوب و مقصد نهایی سلوک اوست محروم هم بدارد. الف

در واقع جمود در ین تقالید، که عامه را از جوهر تربیت دینی و از کمال اخلاقی بی بهره می گذارد، در مواعظ صوفیه و متألهان عرفا غالباً موجب شکایت و تعریض در حق ناقصان واقع شده است. و مولانا در **قصهٔ اهل** سبا* نشان می دهد که مقاومت اهل باطل در مقابل دعوت انبیا نیز ناشی از همین جمود بر تقالیدست، که اصرار در متابعت از سنت اجداد و در اجتناب از هر گونه عدول از ین تقالید را بهانهٔ خودداری ازگرایش به حق می سازند. ب

اینجاست **که برخی انبیاء ازاصراردردعوت** و تبلیغ منکران احساس نومیدی می کنند و علاقهٔ آنها را به باقی ماندن در غیّ و ضلال خویش ناشی از تمسک به تقلید می یابند که جمود در آن مثل یک میراث شوم از اجداد و آباء به آنها رسیده است و از نفس اول به نفس دوم **همچنان تاعهد بعثت این انبیاء منتقل** شده است، و اکنون قلوب **منکران دراین ضلال** و فساد خویش به ماهی گندیده می ماند که ناچار از همان سر، که عبارت از میراث تقالید آباء اولین است، پوسیده شده است، و با گندیدگی سر پیداست که دُمْ هم از عواقب گندیدگی رهایی ندارد* و نمی تواند خود را از ین فساد اجتناب ناپذیر خلاصی دهد [۲۶]. پ

با اینهمه، احساس ملالی که انبیاء از ین بوی کفر و انکار **ناشی** از میراث آباء در نزد کافران دارند مانع از آن نیست که دعوت و تبلیغ خود را همچنان بی توقف و فتور دنبال نمایند؛ چرا که دعوت هم برای آنها رسالت واشارت حق است، و پیداست که اگر عام خلق را به خویش واگذارند آنها همچنان در بند تقالید خویش می مانند وجز به ندرت، ممکن نیست طریق حق را جستجو نمایند و به پیروی از آن خویشتن را از میراث تقلید آباء اولین خویش برهانند. ت

به هر حال توقف درتقلید، که رهایی از آن بعث انبیا را الزام می کند، البته برای سالک راه طریقت هم مایهٔ نقص و زیانست. و مادام که این تقلید و جمود سالک را مقید به ظاهر شریعت بدارد ومانع از توجه وی به ماوراء آن گردد، در واقع وی را از نیل به کمال ممکن باز می دارد. و البته در رهایی از آن اهتمام سالک ضروریست، خاصه که بدون توجه به **سِرّ عبادات** و درک معانی آنها هم نمی توان **به جوهر حقیقت شریعت تحقق یافت و از توقف در مرتبهٔ اَعراض رهایی پیدا کرد.** ث

۳۵۹/ * ب: ۲۶۰۰/۳ - پ: ۳۰۸۰/۳

۳۶۰

لیکن عبادت و طاعت وارد در شریعت هم هر چند در مقام قدس الهی جز عجز وقصور نیست* و عبودیتی که شایستهٔ مقام ربوبیت باشد محسوب نمی شود، باز چون به هر حال متضمن نفی نفس و خروج از خودنگری است ناسوت را در وجود انسان محرم لاهوت می کند*، و از آنجا که در حکم حلقه زدن بر درگاه حق* محسوبست، رحمت و حلم حق آن را می پذیرد و آن را موجب نیل به دولت وصل می سازد. الف

معهذا عالم شریعت عالم خوف و رجاست و عالم توسل و دعا. البته رجا بدون خوف موجب نیل به نجات نیست چنانکه خوف هم اگرمنجربه یأس گردد و به کلّی از رجا خالی بماند با حکم شریعت توافق ندارد. البته رجا ناشی از اعتماد به کرم و لطف حق است، از ین رو جاذب عنایت اوست. در روز رستخیز هم وقتی عاصی شرمسار تجری و اقدام خود را برگناه مبنی بر امید به لطف حق می سازد*، خطاب عزت او را به لطف می خواند و به ملایک خاطرنشان می کند که چون چشم دل به رجا داشته است او را آزادی می دهیم و بر خطایش خط عفو می کشیم*. به علاوه چون حق در خلقت خلق سودی منظور نداشته است، البته در مورد خطای خلق هم عفو او شامل حال آنها می شود* و آنها را محروم نمی گذارد. ب

در عین حال به اعتماد رجا و با تکیه بر لطف حق هم نمی توان شریعت را مهمل نهاد و «خوف» را به دل راه نداد؛ و آنکس که به وعید و عذاب تصدیق قلبی دارد چگونه می تواند از عاقبت کار ایمن باشد وخود را در معرض خوف و مستحق التزام حزن نیابد. از ینجاست که اشارت لاٰ تَخافُوا در قرآن کریم (۳۰/۴۱) به قول مولانا بهرهٔ خاص خایفان است*، و پیداست که وقتی کسی خایف نباشد وی را از آن ایمن نمی دارند*. پ

از ینجاست که تمسک به دعا خایف تایب را از حزن خوف بیرون می آورد و به وی ذوق رجا و امید نجات می بخشد. البته همین توجه به زاری و دعا هم نزد مولانا نشان عنایت الهی است؛ و وقتی خداوند میل ما را به سوی زاری و دعا می کشاند از آن روست که مشیت او خواهان یاری ماست*؛ و از آنجا که دولت قبول نصیب انسان نیست، ذوق توبه و میل به استغفار و دعا هم در وی پیدا نمی شود*. اما تأخیر در اجابت دعای مخلص مؤمن* هم گه گاه ناشی از ین معنی است که گویی خداوند اشتغال وی را به تضرع دوست می دارد* وآن را موجب و نشان توجه وی به کمال و انصراف وی از نقص که عبارت از ماسوی است می یابد. ت

با اینهمه، اگر اجابت دعای مخلص گه‌گاه به این حکمت پنهانی موقوف است، آنجا که مرد فانی گشته دعا می کند البته مستجاب است، چرا که ولیّ حقّ ازخودی خویش خالی است، دعایی که او می کند در واقع مثل آنست که حق کرده باشد* و پیداست که در آن مقام، دعا و اجابت از هم جدا نیست*. و با این حال اولیاء حق بسا که هرگونه دعایی راخروج از ربقهٔ تسلیم ورضای شایان عبودیت می یابند، و به همین سبب هم هست که دهانشان از دعا بسته است* و وجودشان به حکم
لاخَوفٌ علیهم ولاهم یَحْزَنون از خوف و رجا رسته. ث

در واقع عارف کامل درمقام اولیاء حق در ورای عالم خوف و رجا سیر می کند. مثل زاهد متعبد نیست که از عاقبت کار در بیم و امید به سر می برد، در مرتبهٔ او حکم خوف و رجا مرفوع است؛ چرا که وی اهل معرفت است، ولازمهٔ معرفت هم ادراک قبلی و سابقهٔ علم است، و از همین روست که بعضی متألهان معرفت را عبارت از «اخیر ادراکین» خوانده اند؛ پس وی بر خلاف زاهد که در بارهٔ پایان کار در خوف و رجاست، چون از «سابقه» ادراک قبلی دارد، همین وقوف بر سابقه خوف ورجای وی را از بین می برد* و اینجاست که تفاوت حال زاهد و عارف اهمیت
نقش طریقت را درنیل به کمال شریعت نشان می دهد. ج

بدینگونه، فرق است بین عارف که عبادت وی از عشق ناشی است و اگر نمازی به جا می آورد نماز عاشقانه است*، با زاهد که عبادتش از خوف و رجا ناشی است و نماز او ذوق درد ندارد. درحقیقت زاهد، که در ظاهر شریعت توقف دارد، در مقامات سیر الی الله اگر هیچ راه کمال می پوید به هر حال سیّارست؛ اما عارف، که در شریعت توقف نمی کند و آن را مثل چراغ هدایت همراه خویش می برد، در طی مقامات و احوال سلوک طریقت طیارست. و آنجا که سیر زاهد هر مهی یک روزه راه بیش نیست، سیرعارف هر لحظه تا پیشگاه حق جریان دارد*. آن یک چون محرکش وعد و وعید و خوف و رجاست به قدم شوق بی شایبه راه نمی سپرد، ازین رو عبادتش بوی تحقیق ندارد؛ این یک چون شوق عشق در راهش می آورد، گویی در راه معشوق پرواز می کند، با قدم شوق به سوی او می پوید و عبادتش البته
تحقیقی است*، و در واقع درعبادت وی شریعت به کمال خویش تحقق می یابد. چ

به هر حال با آنکه عارف و زاهد، هر دو را تیسیر و توفیق الهی رهبرست؛ زاهد را زنجیر خوف که وصف بنده است و با عالم نفس که قلمرو بطن و مادون بطن است سر و کار دارد*، به سوی حق می کشاند؛ و عارف را جاذبهٔ محبت که وصف حق است (§ ۲۷۶ الف-)درراه می آورد. و آنجا که عبادت، مثل آنچه در

مورد زاهد وعابد صادق است، مبنی بر معامله و تکلف [۲۷] نیست، سیر سالک در جستجوی طریق نیل به حق دشواری ندارد، و اگر ریاضت و مجاهده‌یی هست مشاهدهٔ محبوب آن را آسان و حتی مایهٔ لذت و راحت می سازد: طریقت. ح

۳۶۱

در هر حال هر چند کمال انسان و آنچه به حکم اشارت قرآن کریم (۵۶/۵۱) غایت وجود خلق را تحقق می‌دهد* عبادت است و به هر صورت همین اظهار بندگی است که انسان را از کبر ابلیسی نگهمیدارد* و مستحق رحمت ربّ می سازد، عبادت واقعی که می تواند برای سالک نور طریقت باشد وقتی تحقق پیدا می کند که مثل عبادت عارف ناشی از عشق باشد؛ و شک نیست که طالب سالک اگر این بندگی را بر آزادی ترجیح نمی دهد*، عبادت او بر عشق مبتنی نیست و البته از آن ذوقی حاصل نمی کند. الف

اما ذوق بندگی که نشان عشق است البته جز برای عارف حاصل نمی شود و آنکه عبادتش در چنبرهٔ خوف و رجا محدودست راه به این مقام ندارد. زاهد، که بیم دوزخ و امید بهشت داعی عمده‌یی دراعمال طاعات اوست، دایم در معرض وسوسهٔ ابلیس* و دستخوش کید نفس خویش است. نه فقط غرور زهد او را از مجرد تصور مناجات با حق در حق خویش به توهم و اعجاب دچار می سازد*، بلکه فکر ریا هم ممکن است توجه خلق و تعظیم عوام را در اشتغال وی به طاعت و عبادت وارد و شریک نماید. به علاوه عبادتش اگر مطلوب نفس وی نیز باشد و در واقع نفس وی از به جا آوردن آن احساس لذت نماید* برای وی مایهٔ رستگاری نیست، و این همه آفتهایی است که حاصل عبادت وی را تهدید به تباهی می کند و مثل موشی که در انبار گندم راه یافته باشد دانهٔ اعمال چهل ساله وی را تباه می نماید* و به آنچه «حَبط» اعمال و «حباط» می خوانند [۲۸] منجر می شود. اینجمله نیزوقتی است که اعمال تنها مبتنی بر خوف و رجا باشد، و پیداست که وقتی عشق و محبت واقعی داعی سیر الی‌الله باشد وسوسه وغرور و ریا و هر آنچه به عالم «ماسوی» تعلق دارد قدرت آن را ندارد که در خلوص و صفای عاشقانهٔ آن رخنه‌یی تواند کرد. ب

۳۶۰/ ★ الف: ۱۸۰۲/۲، ۱۷۹۰/۲، ۲۰۴۸/۵ ب: ۱۸۳۹/۵ ~، ۶/۵—۱۸۴۵، ۴۱۷۲/۵ ~ پ: ۱/۳۰—۱۴۲۹، ۳۰۳۹/۲ ت: ۸۱۷/۱، ۱۶۴۳/۲، ۴۲۱۷/۶، ۴۲۲۶/۶ ث: ۲۲۱۹/۳، ۲۲۲۰/۳، ۱۸۸۰/۳ ج: ۴۰۶۷/۵ چ: ۲۶۶۹/۶، ۲۱۸۰/۵، ۴۵۹۰/۳ ~ ح: ۲۱۸۵/۵

معهذا این نکته که سر باطن عبادت و آنچه برای عارف کامل از مفهوم شریعت حاصل می‌شود ورای حالی است که دستیاب زاهد متعبّد می‌گردد مجوّز آن نیست که ظاهر شریعت مهمل بماند، و به قول امام غزالی، بعضی اهل دعوی به این بهانه که می‌دانند کیمیا از زر بهترست، بی‌آنکه خود هیچ از کیمیای حقیقت بهره‌یی بیابند، زرّ شریعت را هم ردّ کنند و خود را به مجرّد این قول که چیزی از زر عزیزتر هم هست خرسند دارند. و به هر حال هر چند عارف که مرتبهٔ **ینظر بنورالله** دارد (§ ۲۲۷ چ) در مرتبهٔ اظهار عبودیت به حق حالش به حال آنگونه دوست می‌ماند که در نزد محبوب خویش حاجت به اظهار دوستی ندارد، لیکن محبت و دوستی هم هرگز تنها **بافکرت ومعنی مکنون تمام نمی شود***، به اظهار و بیان نیز حاجت دارد. چنانکه هدیه دادن دوستان به یکدیگر* صورتی از سر دوستی است، اما این معنی که سر دوستی اهمیتش از اظهار اینگونه تعارفها بیشتر است لزوم هدیه دادن دوستان را به یکدیگر نفی نمی‌کند، و در همه حال احسانهای ظاهری شاهد بر محبت‌های باطنی است. همچنین ظاهر و صورت عبادات هم شاهد احوال مضمر انسان محسوبست*، و البته به این بهانه که آنچه اهمیت دارد معنی است ظاهر را نباید رها کرد. در واقع ظاهر عبادات نیز، حتی درآنجا هم که با اخلاص تام قرین نباشد*، بسا که انسان را مشمول رحمت وعنایت الهی کند، و به هر حال نور شریعت به هر نحوی هست ممکن است انسان را در نیل به حقیقت کمک نماید. پ

۳۶۱/ ★ الف: ۲۹۸۸/۳، ۳۳۴۳/۴، ۲۷۲۹/۵ ب: ۶۳۵/۲، ۳۴۰/۲، ۲۲۷۴/۲، ۳۸۲/۱ پ: ۲۶۲۵/۱، ۲۶۲۶/۱، ۲۶۳۲/۱، ۱۹۵/۵ ~

۱۴. درجادهٔ طریقت

۳۶۲ اینکه بدون نور شریعت نمی توان از آفاتی که در طریقت پیش می آید ایمن بود توقف در منزل خوف و رجا را الزام نمی کند. چرا که سالک تا وقتی در منزل خوف و رجاست هنوز شوقی که او را در سیر به ماوراء منزل هدایت و تشویق کند در وی پیدا نشده است، وآنکه در منزل متوقف می ماند هر چند از آفت گم گشتگی وازمحنت خستگی ایمن است ومی تواند در پرتو شمع شریعت هم خود را از هر چه در منزلگاه اهل غفلت موجب تهدیدست و نفس امّاره و تقیّد به عالم حس منشأ تمام آنهاست در امان بماند، اما از منزل نفس و قلمرو خوف و رجا، که به هر حال تعلق به عالم نفس دارد، تا نیل به کمال ممکن، که غایت اطوار نفس و موجب ترقی آن به کمال مرتبهٔ نفس مطمئنه است، فاصله ای است که آن را البته بدون خروج از منزلگاه خوف و رجا وشروع در سیر مراتب و اطوار کمال طی نمی تواند کرد؛ وتوقف در منزل همواره خطر عروض ملال و انهماک در خواب را، که اینجا عبارت از استغراق در اسباب غفلت و اشتغال به تعلقات جسمانی ونفسانی است، همراه دارد؛ و تا وقتی انسان قدم در راه نگذارد، امیدی به نیل مقصد نمی تواند داشت؛ واگر مقصد و سیری هم نباشد، حیات و ادراک در وجود انسان بدانچه کمال مطلوب آن است و آن را از مراتب ادراک و حیات کائنات مادون ممتاز می دارد تحقق نخواهد یافت. الف

اما فاصله‌یی که می بایست برای نیل به آنچه مقصد نهایی انسان و در واقع کمال نشئهٔ انسانی است طی کرد البته مسافتی طولانی است که طی کردنش عبور از مضایق بسیار و مرور بر منازل دشوار را الزام می کند، و سالک طریق که می خواهد با خروج از منزلگاه نفس خود را به قلّهٔ شامخ کمال انسانی برساند راه

سر بالایی را در پیش دارد که هم لغزشگاههای پرخطر در آن هست و هم طی کردنش شوق بی ملال و همت نستوه می خواهد، و بسا که جاده در میان ظلمت ابر ومه یا روشنی های آفل و بی دوام پیچ و خم پیدا کند و به مقصد هم نرسد. از همین روست که بسیار خلق از طی کردن جادهٔ طریقت نومیدی و انصراف می یابند، یا از آن به منظری که عرفان نظری واوصاف منازل عرضه می دارد بسنده می نمایند و عزیمت جازم برای سیر در مراتب متعالی را در خود حاصل نمی بینند.

ب البته این جادهٔ متعالی، که انسان را از منزلگاه نفس تا معراج روح بالا می برد، تمام فاصله‌یی را که بین وجود محدود متناهی با آنچه ماوراء آنست وجود دارد باید در بنوردد، و بدینگونه سیر الی الله عبور بر منازل بسیار را بر سالک الزام می کند. و از ینجاست که ابوبکر کتّانی از مشایخ بزرگ طریقت می گوید بین عبد و حق هزار مقام از نور و ظلمت هست[1]. و البته طیّ کردن اینهمه مقامات، تا آنجا که برای سالک میسر باشد، وی را دایم در سیر بی توقف مشغول می دارد و از بدایات تا نهایات یک لحظه وی را فارغ از سیر و حرکت نمی گذارد، توالی احوال او را به توالی مقامات می کشاند و سیر دایم همواره آفاق و مناظر تازه‌یی به وی عرضه می کند، و در هر مقام که سالک احساس ملال نماید و از سیر و حرکت باز بماند از نیل به مقام ماوراء محجوب می ماند، و درهر حالی که تعلق به آن حال بیابد از ترقی به احوال مابعد محروم می شود. و بدینگونه سیر طریقت فقط وقتی سالک را به مقصد حقیقت و آنچه کمال مراتب انسانی محسوبست هدایت می نماید که سالک آن را بی فتور و از روی شوق و همت طی کند. و پیداست که وقتی شمع شریعت را وسیلهٔ استضائهٔ خویش سازد از خطر ره گم کردگی می تواند احساس ایمنی کند، اما این ایمنی هم تا وقتی است که وسوسهٔ نفس و تمام آنچه برای سالک غول راه و مایهٔ ضلال طریق محسوبست موجب فتور همت وانحراف جهت سیر وی نباشد. و اینکه بسیاری دراین راه سیر کرده اند و به مقصد نرسیده اند و جمعی هم بدون طیّ کردن دشوار یها بـه مقصد نزدیک شده اند از آن روست که سیر طریق به کوشش انسانی مربوط است، اما نیل به مقصد که از هدایت حاصل می آید کشش الهی را هم لازم دارد و در ین طریق— کشش چو نبود از آنسو چه سود کوشیدن[2]؟

پ

۳۶۳

معهذا تا آنجا که به کوشش انسانی مربوط است سیر در جادهٔ

۱/۳۶۲—منازل السّایرین، شرح عبدالرزاق کاشانی /۸ ۲—حافظ، دیوان، غنی— قزوینی /۲۷۱

طریقت ازمرحلهٔ تنبّه وتوبه آغاز می‌شود. چرا که بدون حصول این تنبه، که عبارت از خروج از غفلت خواب آلودگی است و صوفیه آن را یقظه می گویند، اندیشهٔ ترک منزلگاه نفس اماره و شوق سیر در ماوراء طور حیات حیوانی خاص اهل تقلید برای سالک حاصل نمی‌شود؛ و تا وقتی سالک از غفلت خویش احساس پشیمانی نکند و عروض یقظه وی را به توبه نکشاند، حرکت و سلوک وی آغاز نمی‌شود؛ و آشکارست که انسان تا وقتی اولین قدم را برای خروج از منزل برندارد رهرو پویا و سالک طریقت محسوب نیست. الف

از سایر منزلها، تَبَتُّل که تا مقام فنا تمام مراتب عمدهٔ سیر سالک را در دنبال دارد متضمن انقطاع از تمام ماسوی است. و از ینجاست که راه عارف از طریق زاهد (§ ۲۷۹ب و مابعد) جدا می شود. چون زاهد نیز هر چند از دنیا انقطاع می جوید اما انقطاع از دنیا او را به تجرید از ماسوی فایز نمی کند؛ چرا که ترک در نزد وی به خاطر نیل به سعادت اُخْروی است، و چون وی در حقیقت به جنت و آخرت نظر دارد از ماسوی‌الله به کلّی منقطع نیست؛ اما عارف سالک تبتل را که مضمون دعوت قرآن کریم (۸/۷۳) هم هست در مفهوم انقطاع و تجرید از کل ماسوی تلقی می کند. و البته تبتل که موجب انقطاع کلّی از ماسوی است به رجاء عارفانه منجر می شود که با رجاء اهل زهد تفاوت دارد. و در نزد عارف تا این گونه رجاء در آفاق وجود سالک طلوع نکند وکشف و مشاهده‌یی راکه نیل بدان غایت سیر سالک و متضمن بقاء بعد از فناست در نزد وی قابل حصول نسازد، تبتل واقعی تحقق نمی یابد. واینجاست که تبتل خوف سالک تائب را به رجاء عارفانه منجر می کند و وی را با شوق و عشق به سیر در اطواری که از تبتل تا فنا پله‌پله به سوی کمال می رود دعوت و هدایت می نماید. ب

در طیّ این سیر، سالک چون از هر آنچه ماسوای حق است تجرید حاصل می کند، در آنچه نزد صوفیه معاملات نام دارد[۱] به حقیقت اخلاص تحقق می یابد و خلق را به کلّی از حساب اعمال خویش نفی و طرد می کند، و اینجاست که استقامت در مرتبهٔ اخلاص وی را به مقام توکل و تسلیم می کشاند. و شک نیست که تسلیم و توکل وقتی مبتنی بر تبتل و تجرید از ماسوی باشد به نفی هر گونه اسباب در مفهوم شهودی آن می انجامد، و انس و ذهول از ماسوی سکون و طمانینه‌یی را که جز با رضا و تسلیم کامل بدان نمی‌توان دست یافت در قلب وی وسیلهٔ استغراق در محبت الهی می‌سازد؛ و در تجربهٔ محبت مخلصانه‌یی که همه چیز جز محبوب در آن محو و نفی می‌شود، سالک وجود خود را هم از آنرو که تعلق به ماسوی دارد نفی

می کند و بدینگونه در نهایات سیر به سرمنزل فناء که تبتل از بدایات راه آن محسوب بست می رسد و در پایان طی این منزلها، جادهٔ طریقت وی را به حقیقت که تحقق به سرّ وحدت و توحید محض را برای وی ممکن می سازد واصل می کند. پ

۳۶۴

در بارهٔ این مقامات ومنزلها که در تداوم سیر وتوالی احوال برای سالک پیش می آید و با هدایت شریعت و ارشاد شیخ و مربّی کامل از آفات آنها می توان ایمن ماند، آنچه مولانا در مثنوی به بیان می آورد حاکی از تجربهٔ شخصی یا مبنی بر آن می نماید، و تاحدّی از همین روست که مثنوی قبل از هر چیز متضمن عرفان عملی و سلوک تجربی به نظر می رسد. تقریر احوال و مقامات هم به همین سبب در کلام او ساده و غالباً دور از توجیهات پر پیچ و خم داعیه داران عرفان نظری است؛ معهذا در بعضی موارد در تحلیل این مباحث، تأملات او تدقیقات پرعمق و کم نظیر غزالی را در مسائل روانشناسی مربوط به اخلاق و معاملات به خاطر می آورد. به علاوه تقیّدی که به رعایت حدود شریعت دارد تصوف او را از آنچه در اقوال اصحاب عرفان نظری گه گاه موجب سوءظن متشرعه در حق صوفیه و انتساب آنها به دعاوی و اقوال مخالف شریعت شده است تنزیه می کند و آن را نمونهٔ آن گونه تصوف نشان می دهد که بعضی متکلمان سنی آن را جزو مفاخر اسلام [۲] و از ویژگیهای اهل سنت و جماعت می خوانند. الف

از جمله در تبیین مسألهٔ فقر وحدود و شروط آن خاطرنشان می کند که ترک دنیا، هر چند نیل به فقر بدون آن ممکن نیست، اما لازمه اش هم به هیچ وجه دست داشتن از طلب و ضبط مال یا نگهداشت زبان از ذکر آن نیست؛ و آنجا که فقر منجر به ترک و رفض جمیع آنچه تعلق به معیشت و حیات دنیوی دارد گردد ناچار از حدّ سنت و شریعت تجاوز می کند و در واقع فقر محمدی نیست، رهبانیت است و اهل شریعت آن را در خور نکوهش می یابند[۳]. درست است که دنیا سجن مؤمن و جنت کافر خوانده می شود، و مال در نزد عارف مؤمن همچون خسی به نظر می آید که گیر کردنش در گلو انسان را از آب حیاتی که عبارت از لقای حق است محروم می دارد*، لیکن سالک مادام که زیان دلبستگی بدان را درک می کند از گزند آن ایمن می ماند. به علاوه میل به تزکیهٔ نفس، که سیر سالک بی آن به مقام فنا منتهی نمی شود، بدون تن دادن به ابتلای دنیا ممکن نیست*؛ و اگر این تعلق به کلّی نفی شود حمام دنیا*، که انسان جز در آنجا نمی تواند وجود خود را از آلودگی های

نفسانی بشوید، روشن نمی‌ماند. از ین روست که ترک دنیا اختیار تجرد و رهبانیت نیست، عفت بدون شهوت تحقق پیدا نمی کند*، و آنجا که دشمن نباشد غازی نمی‌تواند قوت سر پنجهٔ خود را آزمایش کند. مال دنیا هم در حکم آب دریاست، اگر در درون کشتی راه یابد آن را غرق می کند، اما تا وقتی هم در زیر کشتی* است به تعادل سیر و امکان حرکت آن کمک می کند، حتی بدون آن کشتی امکان و قدرت سیر و حرکت ندارد. پس فقر درنزد سالک نباید به رهبانیت منجر شود. و آنچه از دنیا مذموم است مال و مکنت و فرزند و زن نیست، تعلق خاطر به آنها و غافل ماندن از یاد حق است* وآنکس که ملک و مال در نزد وی بیقدر ولاشیٔ باشد اگر تمام عالم هم ملک وی شود مایهٔ زیانش نخواهد بود؛ چرا که وی در آن صورت حکم کوزهٔ سربسته‌یی را دارد که باد درویشی آن را پر کرده باشد، و به همین سبب تعلقات عالم و هوای آن‌ها درآن نفوذندارد، از ین رو مثل کشتی بر آب می رود و بیم غرق شدن هم برایش نیست. ب

اما در باب ریاضت نفس که مولانا به استناداشارت **رَجَعنا مِنَ اَلجِهادِ الأَصغر،** آن‌راعبارت ازجهاداکبرمی داند، مکرّرخاطرنشان می کند که نیل کمال بدون مخالفت با نفس و معارضه با مکاید آن ممکن نیست (§ ۲۱۴ ث ~) و آنکه هوای نفس را مقهور می سازد هر چند با غریزهٔ حیات می جنگد و کار وی حکم کشتن مادر را که پرورندهٔ وجود انسان است دارد لیکن کشتن این مادر، چنانکه مولانا در طی یک تمثیل* نشان می دهد، با وجود خشونت غیرانسانی که در آن هست گه‌گاه مصلحت می نماید، و آنکس که مادر تبهکار رسوای خویش را هلاک نکند بسا که هر روز ناچار شود دست به خون مرد دیگری بیالاید که هوس و شهوت مادرش او را به دام فسق و گناه وی می کشد. به علاوه چون نفسْ مادرِ تمام بتهایی است که انسان را به خود مشغول و از ذکر حق غافل می‌دارد*، تا وقتی سالک از طریق ریاضت و به اشارت و ارشاد شیخ کامل به کسراین نفس وقمع هوای آن دروجودخویش موفق نشود پیداست که یک قدم از خودی خویش بیرون نمی تواند نهاد، و سیر در اطوار سلوک تا آن هنگام که نفس رامقهورننموده باشد برای وی ممکن نخواهد بود. پ

لیکن کشتن این نفس که در حکایت پادشاه و کنیزک هم قتل زرگر* بر دست حکیم الهی و به اشارت و رضای پادشاه رمزی از آن محسوبست در واقع احیاء آن به حیات تازه‌تر و کاملتری است؛ از این رو احتمال آنکه این مبارزه با نفس موجب پیدایش عقده های روانی در وجود سالک گردد نزد عارف مایهٔ دغدغه خاطر نیست، چرا که در واقع تربیت وی مبنی بر الزام همین عقده هاست، و آنجا که

انسان از هر گونه عقدهٔ روانی خالی باشد با حیوان تجاوزجویی که نمی خواهد هیچ قید و حدی در مقابل خواست و کام خویش بیابد تفاوتی ندارد. به علاوه عارف سالک اگر نفس را از عالم حیوانی می کشد، آن را در عالم انسانی حیات تازه می بخشد و بدینگونه شهوات نفسانی را از راه طریقت و شریعت به عشق و شوق روحانی تبدیل می کند. ت

سعی در مبارزه با نفس هم، با آنکه سلوک طریقت بی آن حاصل نمی شود، در نزد مولانا التزام عزلت و اجتناب از صحبت را، که منجر به بیکاری و مردم گریزی برخی رهروان می گردد و طرز سلوک بعضی تکروان را مستوجب طعن و ملامت می سازد، الزام نمی کند؛ و هر چند صفای دل گه گاه در خلوت حاصل می آید، اما فواید انکارناپذیری که در خلوت هست [٤] اگر قطع صحبت اغیار را تجویز می کند اجتناب از صحبت همهٔ خلق را که استمرار در خلوت ممکن است بدان منجر گردد روا نمی دارد*؛ و وقتی مولانا در تحذیر حسام الدین از استمرار خلوت به وی خاطرنشان می سازد که فایدهٔ خلوت هم خود نکته یی است که سالک آن را از طریق التزام صحبت درک می کند*، در واقع سرّی از باطن حقیقت فتوت را که حسام الدین و خانوادهٔ وی (§ ۱۳ت) بدان منسوب بوده اند به وی یادآوری می کند. زیرا فتوت که در آن زمان در قونیه واکثر بلاد روم رونقی داشت و حسام الدین و اتباع خاص او غیر از تصوف به آداب آن نیز مقید بودند در نزد مولانا، ورای شلوار فتوت و شرب کأس آب و نمک و شَدّ میان[۵]، حقیقت و باطنی دارد که چیزی جز پاکبازی مخلصانه نیست*. و البته حصول این امر که لازمه اش عطای بی منت و ایثار آمیخته به اخلاص است موقوف به مجالست با اهل معنی* واستمرارصحبت با خلق است؛ چنانکه احوال شیخ احمد خضرویه را مولانا به طور ضمنی تجسم کمال جوانمردی نشان می دهد*، و زندگی او، چنانکه از حکایت حلوا خریدنش جهت غریمان برمی آید، تا آخرین نفس در صحبت خلق می گذرد، و با آنکه خود در باطن جز به حق ناظر نیست، در ظاهر دایم در بین خلق سر می کند، از توانگران وام می ستاند و به محتاجانْ بی مزد ومنت عطا می کند، و ترقی در مراتب کمال سلوک را مستلزم عزلت و خلوت نمی داند. نه آیا سلوک خود مولانا هم با آنکه از آلایش به تعلقات ظاهری اجتناب دارد بر التزام صحبت و اجتناب از عزلت و انزوا مبتنی است؟ ث

٣٦٤/ * ب: ۱۳۳/۲، ٢٦٠٨/٤، ٢٣٨/٤، ۵۷۷/۵، ۹۸۵/۱، ۹۸۳/۱ ~ پ: ۷۷۶/۲، ۷۷۲/۱ ت: ۲۲۲/۱ ث: ۲۵/۲، ٢٤/٢، ۱۹۷۲/٦، ۷۱۱/۱، ۳۷٦/۲ ~

۳۶۵ اینکه شریعت مثل نوری است که جادهٔ سیرِ الی الله را روشن می کند، سیرت و سنت رسول را نزد مولانا اساس تربیت اهل طریقت می سازد؛ و آنچه را برای کافهٔ مؤمنان در قرآن «اُسْوَةٌ حَسَنه» (۲۱/۳۳) محسوبست منشأ الزام مجاهده‌یی می کند که از آنچه صوفیه «کسر شهوتین» می خوانند آغاز می شود و استمرار در آن سالک را از غلبهٔ نفس می رهاند و به آنچه وصول الی الله عبارت از آنست[۱] هدایت می کند. این ریاضت و مجاهده در عین حال نشان می دهد که برخلاف پندار بعضی بَطّالان اخلاق و طبایع انسانی پذیرای تربیت و اصلاح است و مجرّد اشتغال به ریاضت و مجاهده، طریق صوفیه را شاهد ونشانه‌یی بر امکان اصلاح و تهذیب نفوس نشان می دهد[٦]. از همین روست که مولانا شناخت احوال نفس را برای اجتناب از شرور و مکاید آن توصیه می نماید و از بعضی صحابه نقل می کند که از پیغمبر غالباً در باب مکر نفس سؤال می کردند*، و شک نیست که اینگونه اصحاب آنگونه که از روایت حُذَیْفَة بن الیمان برمی‌آید (§ ۲۱۷ح) می خواسته اند بدینوسیله با احتراز از شرّ نایل به خیر گردند و با تعدیل قوای مربوط به شهوت و غضب به حسن خلق، که مکارم اخلاق تعبیری از آنست و تاحدی نیز غایت بعثت انبیا نیز هست[۷]، نایل آیند و نفس را در قید شریعت مقید دارند. الف

بدینگونه آداب و اخلاق اهل طریقت در ریاضتهایی که آن را بر «کسر شهوتین» و مجاهدهٔ با نفس مبتنی می کرده‌اند، برخلاف آنچه منکران قوم دعوی کرده‌اند [۸]، نزد خود آنها مغایر با سنّت نیست، بلکه ناظر به متابعت از سنت و حفظ ظاهر آداب شریعت هم هست و در حقیقت امراض قلوب را که موجب انصراف از توجه به حق می شود آنها از طریق ترک شهوات، در حدّ آداب سنت قابل معالجه می یافته اند ومخصوصاً کسرشهوتین ــ شهوت بطن و شهوت نکاح ــ را، که نزد اهل طریقت سایر شهوات از جاه و مال و تمام آنچه موجب انحراف سالک از نیل به مقصدست ناشی از آنهاست،[۲] بر آداب و حدود شریعت مبتنی می دانسته اند و از اینکه مجاهدهٔ با نفس آنها را از حدّ التزام فقر محمدی دور دارد غالباً اجتناب داشته اند. ب

به هر حال نفس چون انسان را به خودی وی مشغول می دارد هرگونه سیر در مراتب کمال را که رهایی از «خود» شرط و مقدمهٔ آنست برای سالک غیرممکن می کند، و از ینجاست که تصفیهٔ قلب و تزکیهٔ اخلاق را باید از غلبهٔ بر نفس وقلع وقمع هواهای نفسانی شروع کرد؛ چرا که تا وقتی محرک اندیشه و فعل انسانی

نفس اوست هر شهوتی که از طریق التزام ظاهر شریعت و براساس تقیّد به امر و نهی و حلال و حرام شرع درانسان ضعیف شود شهوت دیگری جای آن را می گیرد و هر بُتی که انسان آن را بدینگونه بشکند نفس که مادر بُتهاست* بت دیگری را به جای آن خواهد زایید، و بدینگونه متابعت ظاهر شریعت بدون تزکیهٔ نفس و رهایی از غلبهٔ آن موجب نیل به خیر نخواهد شد. پ

لیکن رهایی از غلبه نفس هم کار آسانی نیست و از همین روست که رهروان طریقت، در قبال جهاد با کافر، مجاهده بانفس را جهاد اکبر خوانده‌اند و خصم اندرون را ازخصم برون سخت‌تر نشان داده‌اند*. و اینکه عیاضی، با وجود هفتاد غزو که بر امید شهادت کرده بود، وقتی در گرماگرم مجاهدهٔ با نفس از شنیدن صدای طبل غازیان خود را طالب غزا یافت نفس را درین رغبت در خور اتهام و ملامت دید* ازآن رو بود که نفس جهاد اکبر را از جهاد اصغر بیشتر مایهٔ ناخرسندی خویش می‌یافت و به همین سبب به معرکهٔ جنگ بیشتر از گوشهٔ عُزلت رغبت می‌ورزید. درست است که این دوران عزلت و خلوت را سالک باید جهت نیل به تزکیهٔ نفس طی کند، و گه‌گاه نیز طولانی است، اما تقیّد به سنت و سیرت رسول استمرار در آن را تجویز نمی‌نماید، و سالک مجاهد وقتی تسلط خود را بر نفس تجربه می کند پیداست که میل به استمرار در خلوت را هم با چشم سوءظن می‌نگرد، و چون التزام عزلت را موجب انحراف از سنت می‌یابد از آن اجتناب می کند و می کوشد تا در سیر مراتب آن را هم مثل منزلی از منازل راه در پس پشت بگذارد وسیر خود را در ماورای آن ادامه دهد. ت

۳۶۶ اما جادهٔ طریقت، که سالک باید منازل آن را از بدایات تا نهایات همه جا در روشنی نور شریعت طی کند، تا وقتی هدایت الهی در وجود شیخ مرشدی دستگیر و راهبر او نشود، همواره سالک را به مقصد حقیقت نمی‌رساند. بسیاری رهروان هم، با آنکه در نور شریعت برین جاده قدم می‌نهند، از جاذبهٔ عنایتی که آنها را درین راه همّتی بی ملال و شوقی بی فتور بخشد محروم می‌مانند؛ یا در همان منازل نخست به طریقهٔ زهاد و احیاناً اهل مدرسه می گرایند، یا از رسم تصوف به ظاهر آن که خرقهٔ پشمین و حضور در مجالس ذکر وتلقین است اکتفا

۱/۳۶۵ —مثنوی، دفتر پنجم، دیباچه ۲—احیاء العلوم ۷۷/۳

۳۶۵/ ★ الف: ۳۶۶/۱ پ: ۷۷۱/۱ ت: ۱۳۷۳/۱~ و ۱۳۸۶/۱~، ۳۷۸۰/۵~

الف می کنند و بدینگونه در شمار مترسمان باقی می مانند.

مولانا آنکس را که در این طریق مقید به رسم ظاهر نمی ماند و حقیقت آن را که تبدّل حال و نیل به ولادت ثانی است در خود تحقق می دهد «صافی» می خواند* که بر خلاف صوفی ابن الوقت (§ ۱۰۵ت) نیست ابوالوقت است، وآنچه صوفی طالب آنست یا خود را طالب آن نشان می دهد برای وی حاصل است* و از ین رو حاجت به تکرار و تقلید احوال و اقوال مشایخ ندارد، و اگر سخنهای دقیق می گوید از مواجید و اذواق خود اوست، از تصنع و تقلید که شیوۀ مدعیان بی معنی است نیست. این مدعیان که حرف و حال درویشان واقعی را به خود می بندند حالشان به جوی آب می ماند که آب را از خود عبور می دهد و آن را به تشنگان و آبخوران می رساند اما خودش از آب بهره‌یی نمی یابد و تشنه لب و محروم می ماند*. درست است که اینگونه سخنان تقلیدی هم به وی نوعی مستی می دهد، اما باز فرق است میان این مستی دروغین با آنچه سکر راستین* محسوبست، و جوی کوچک تا «یم» نشود آن حالی را که جز «یم» بدان دست نمی یابد ادراک نمی کند؛ و آنکس که احوال مدعی مقلد را با احوال صوفی صافی می سنجد معاینه می بیند که بین آنها از مقلد تا محقق* فرق بسیار هست. ب

بدون شک طعن و نقدی هم که گه گاه در مثنوی راجع به احوال صوفیه هست به همین متشبهان و مدعیان مربوط است، و درواقع آنچه از زبان کودک حلوافروش درخطاب به اصحاب شیخ خضرویه*، یا از گفتۀ باغبان در خطاب به صوفی و یارانش*، و یا از لسان زن شیخ خرقانی در خطاب به مرید* به بیان می آید تصویری است از آنچه احوال متشبّهان قوم در اذهان عام داشته است، و در واقع بعضی بی‌رسمی ها و هرزگی هاشان را نیز مولانا در قصۀ صوفیان و بهیمۀ مسافر* و حکایت امرد و کوسه* در خور طعن و طنز می یابد، و حتی سماع آنها را با آنکه طریقۀ خود مولانا مبنی بر سماع و متضمن تجویز و تشویق آنست سماع راست نمی داند و چون ناشی از احوال واقعی نیست صورتی فارغ از معنی می شمرد، که بر سماع راست هر کسی البته دست نمی تواند بافت* پ

مولانا اینگونه صوفیان را نقش درویش می خواند، نه درویش واقعی (§ ۳۷۰الف و مابعد)؛ و حال مترسمان را، که اهل معنی* نیستند و به صورت تصوف دل خوش کرده‌اند، به تیغ چوبین تشبیه می کند* که تا در غلاف است تیغ به نظر می رسد و وقتی از غلاف بیرون آید کاری از عهده‌اش بر نمی آید و فقط به درد

سوختن می‌خورد. از همین روست که آنچه را «لئام» خلق در خرقه‌دوزی و شاهدبازی و لوازم آنها منحصر کرده‌اند و آن را صوفیی می‌خوانند، با لحنی که یادآور نیش‌وطعن ابوالعلاء المعری در حق آنهاست نقد می کند* و خاطرنشان می‌سازد که صوفی با این چیزها صوفی نیست، آنچه او را صوفی می کند دردو طلبی است که اصل صوفیی است و در حقیقت همانست که صوفی را به مرتبهٔ صافی می‌رساند. ت

۳۶۷

معهذا اهمیت قابل ملاحظه‌یی که سماع در نزد مولانا در تزکیهٔ نفس سالک دارد واز همان آغاز مثنوی و خطابی که به مستمع دارد پیداست البته در باب آنچه وی آن را «سماع راست» می‌خواند صادق می‌نماید و با سماع بیدردان، که سایرصوفیه نیزآن رادرخورطعن و انکار یافته‌اند، مربوط نیست. ابیات نی‌نامه را هم بی‌شک خاطرهٔ پرشور یک سماع راست باید به مولانا الهام کرده باشد؛ و از روایات مناقب نویسان هم، بعد از اتصال به شمس ومخصوصاً به دنبال غیبت او از قونیه، استغراق مولانا در رقص و سماع و در نغمهٔ نای و رباب پیداست. الف

علاقهٔ به نی، که قبل از آغاز مجالس نظم مثنوی (§ ۱۳ الف) وی را به انشاء «نی‌نامه» واداشت، از بعضی غزلیات دیوان شمس هم برمی‌آید، و از آنچه خود وی در باب منشأ بانگ نی و ارتباط آن با اسرار ولایت به بیان می‌آورد[۱]، و همچنین از توجه دوستانه‌یی که در حق حمزهٔ نایی استاد خوشنواز قونیه نشان می‌داد[۲] این علاقه آشکار است. در باب رباب هم، که یک غزل وی در تفسیر اسرار نوای آن (§ ۱۴۸ب) ظاهراً منشأ عمدهٔ الهام منظومهٔ رباب‌نامه به پرسش سلطان ولد شد، آنگونه که از همان غزل و نیر از مقدمهٔ منثور ولد بر رباب نامه‌اش مستفاد می‌شود، چنان برمی‌آید که مولانا بانگ رباب را هم مثل نغمهٔ نی شکایت واشتیاق غریبانهٔ روح تلقی می کرده است. ب

به علاوه از روایت مناقب نویسان، که گفته‌اند در ساختمان رباب هم به اشارت او پاره‌یی تصرف انجام شد و بدنهٔ رباب راکه پیش از آن «از قدیم العهد» به شکل «چهارسو» می‌ساختند به دستور وی «شش گوشه» کردند[۳]، شاید تبحر وی را در شناخت آلات موسیقی هم بتوان در یافت و آن را نیز از اسباب توجه خاص وی به

/۳۶۶ ★ ب: ۱۴۲۶/۳، ۱۴۳۳/۳~، ۴۸۸/۲، ۴۸۷/۲، ۴۹۳/۲ پ: ۴۰۵/۲، ۲۱۷۷/۲~، ۲۰۵۷/۶، ۵۱۴/۲~، ۳۸۴۳/۶~، ۲۷۶۳/۱ ت: ۷۱۱/۱، ۷۱۲/۱~، ۳۶۴/۵~

برخی سازها محسوب داشت؛ چنانکه ذکر نام برخی دیگر از آلات موسیقی مثل چنگ و کوس و طبل و سرنا و دهل و طبلک و تَبوراک و نظایر آنها در مثنوی* و در دیوان غزلیات نیز حاکی از عمق این آشنایی است؛ و اینکه در تقریر جواز سماع مکرّر با متشرعهٔ فقهاء ناچار به مباحثه شد[۴] مبنی بر آن بود که وی نیز مثل غزالی سماع را مادام که موجب انحراف از شریعت و دستاویز ارتکاب منهیات نشود، خاصه برای کسانی که آن را از روی نفس و هوی نشنوند[۵]، خالی از اشکال می دید. پ

از احوال خود وی برمی آید که مجلس سماع را همچون محلّی تلقی می کرد که مردان خدا در آنجا تجلی و رؤیت خدا را تجربه می نمایند، و گویی سماع آنها را از همهٔ عالمهای دیگر بیرون می آوردو به لقای حق واصل می کند. یاران وی هم از تلقین شمس ومولانا معتقد بودند که «سماع از آن بر خلق حرام شد که بر هوای نفس مشغولند، چون سماع می کنند آن حالت مذموم ومکروه زیاده می شود و حرکت را از سرلهوو بَطَرمی کنند، لاجرم سماع بر چنین قوم حرام می شود؛ برخلاف آن جمعی که طالب و عاشق حقند در سماع آن حالت و طلب زیادت می شود و ماسوی الله در آن وقت در نظر ایشان نمی آید، پس بر چنین قوم سماع مباح باشد.»[۶] و این نکته که مولانا در مثنوی هم سماع را غذای عاشقان و مشتمل بر ذوق وخیال وصل و اجتماع می خواند* از آن روست که به اعتقاد وی عاشقان حق در عالم الست به آوازهای خوش روحانی انس داشته اند و امروز که درعالم نفس و کدورات حسّی گرفتارند، چون شمه یی از آن آوازها بشنوند، روح وجانشان از غایت شوق به جوش واضطراب می آید[۷] و عشق و اشتیاق آنها پرورش می یابد و زیادت و افزونی می گیرد. در مثنوی هم حکایت آن تشنه که چون جوز در آب می فشاند صدای آب وی را خوش می داشت* تأثیری را که سماع در تقویت کردن روح عاشقان دارد* تصویر می کند. وجای تردید نمی ماند که ترکیب این الحان و نغمه ها، چنانکه مولانا هم از تحقیق و شناخت اصل موسیقی [۹] خاطرنشان می کند، باید مأخوذ از تناسب ادوار چرخ و به هر حال مبتنی بر حکمت حکیمان باشد*، و هر چه باشد ناشی از لهو و لغو نیست که تا آن را بدین سبب در خور نفی و انکار توان یافت. ت

اینکه غلبهٔ وَجْدْ سماع صوفی را غالباً منجر به نعره‌زنی و خرقه‌دری ودست افشانی و پایکوبی می دارد از تأثیری که موسیقی در ایجاد سُکر و بیخودی دارد* ناشی است، و از آنچه مناقب‌نویسان در احوال خود مولانا نقل کرده اند چنان برمی آید که سماع در نزد وی غالباً منجر به عروض اینگونه احوال می شده است. اما رقص در نزد مولانا و اصحاب وی غالباً همچون نیایشی رمزی تلقی می شده است که

لازمهٔ «سماع راست» و متضمن لطایف اسرار طریقت بوده است؛ چنانکه یاران وی چرخ زدن را اشارت به این نکته می‌دیده‌اند که در آن حال به هر سوی می‌گردند روی دوست را می‌بینند، و پایکوبی را کنایه ازین معنی تلقی می‌کرده‌اند که سالک ازشوق اتصال به عالم علوی ماسوی را در پای همت خویش پست می‌دارد، چنانکه دست‌افشانی را نشانه‌یی از خرسندی ناشی ازحصول مراد وغلبه بر نفس اماره می‌شناخته‌اند[۸]، و با اینگونه تأویل که تمام حرکات سماع را به نحوی همچون رمزهایی از احوال سلوک عارفان می‌دیده‌اند پیداست که رقص در نزد مولانا و یارانش از مقولهٔ لهو و لعب نیست تا مثل بعضی مشایخ دیگر[۱۰] آن را متضمن منهیات تلقی نمایند.

ث

به هر حال مولانا رقص عامی غافل را که مبنی بر لعب و عاری از هرگونه مقصود عالی است در خور طعن می‌یابد و حال وی را، که حرصش در همه چیز طالب سود و جویای صرفه می‌دارد و با اینهمه رقص را بدون نظر به هیچ گونه سود و صرفهٔ واقعی و فقط به عنوان لعب و لهو خالص و بی شایبه تلقی می‌کند و از کارش در حقیقت جز ابلیس هیچ کس حاصلی نمی‌یابد، به حال خرس بازاری تشبیه می‌کند که مسخره‌یی او را بر گرد معابر و اسواق به رقص و پای بازی وامی‌دارد و او نیز بی‌آنکه درین کار مقصودی داشته باشد در منظر خلق به پایکوبی و دست‌افشانی می‌پردازد، و اگر ازین رقص وی نیز سودی حاصل آید به آن مسخره‌یی عاید می‌شود که وی را به این لعب بیمقصود وامی‌دارد، والبته خرس خود جز خندهٔ خلق و خستگی خویش از آن بهره‌یی حاصل نمی‌کند*.

ج

پیداست که رقص مردان و آنچه سماع مولانا و یاران به آن منجر می‌شود ازین مقوله نیست؛ و خود مولانا تأکید می‌کند که رقص هر گاه عاری از هرگونه مقصود باشد در خور مردان نیست، مرد حق وقتی به رقص برمی‌خیزد که مقصودی عالی دارد: می‌خواهد خودی خود را بشکند، می‌خواهد وقار و جبروت دروغین خود را که موجب می‌شود تا مریدان و معتقدان او را به چشم تعظیم بنگرند در نظر آنها خُرد کند، و بالاخره می‌خواهد زخم غفلت را که بر پیکر وجود او هست و او با پنبهٔ تلبیس آن را از انظار می‌پوشاند و نمی‌گذارد تا خون و چرک آن سر باز کند آشکارا و برهنه سازد و این پنبه را از روی جراحت دیرینهٔ خویش بردارد* و بگذارد تا تمام وجود وی از این خون فروبسته‌یی که غفلت و ریش ناشی از آن موجبش گشته است خالی شود و با خالی شدن از آن خویشتن را ازغفلت و آنچه موجب انهماک در آن است نجات دهد. ازینجاست که رقص مردان نوعی بازی با خون و غوطه خوردن در

آن است و مثل پای بازی اهل غفلت پرورش نفس و دلنوازی ابلیس نیست. و وقتی مولانا به این مناسبت می گوید که اینگونه رقص و جولان را مردان حق در پیشِ چشم خلق و در کوی و میدان می کنند و در طی آن در واقع در میان خون خویش می رقصند، اشارت به همین تأثیری دارد که رقص در خالی کردن سالک از خودی خویش و از وقار دروغین ریایی که حاصل این خودنگری است ممکن است داشته باشد؛ و بدینگونه رقص در نزد گویندهٔ مثنوی خودشکنی، و از مقولهٔ ریاضت و مجاهده محسوبست. چ

البته اینگونه رقص و سماع که مطرب درونی برای عارف دف می نوازد* و برگها بر شاخها برایش کف می زنند* و در واقع در این لحظه های درخشان تمام کاینات با جان او همراز و هم آواز می شوند از آنگونه نیست که مثل آنچه نزد بعضی متشبّهان بَطّال معمول تواند بود منجر به تجویز شاهدبازی گردد، و پیداست که وقتی سماع غذای روح عاشق و یادآور نماز باشد اشتغال به اینگونه فضول تا چه حدّ مورد انکار خواهد بود. درست است که بعضی صوفیه خوبرویان را شاهد قدرت و صنع ایزدی تلقی می کرده اند و به همین سبب از خیلی قدیم آنها را از باب کنایه شاهد می خوانده اند[۹]، لیکن این معنی به مترسمان قوم مربوط است، محققان از آلایش بدان برکنار مانده اند. و هر چند نظر در شاهد در نزد کسانی چون شیخ احمد غزالی و اوحدالدین کرمانی و روزبهان بقلی و شیخ عراقی هم درمفهوم رؤیت جمال مطلق در صور مقید توجیه می شده است، این طرز معاینهٔ مطلق در مقید نزد مولانا و همچنین در نزد شمس تبریز ناروا به شمار می آمده است؛ و از همین روست که شمس در اوحدالدین طعن می کند و مولانا هم کسانی را که نظر به خوبرویان را به این طرز توجیه می کنندغالباً مستغرق نفس و ناظر به شهوت می داند؛ و بیشک آنها نیز که این معنی را دور از ملامت خوانده اند ناظر به احوال کسانی بوده اند که به تعبیر مشایخ، طهارت قلب آنها به مرحلهٔ کمال رسیده باشد و چشم ایشان از دیدن غیر حق پوشیده باشد؛ و معلوم است که وقتی این مرتبه برای صوفی حاصل نباشد، تصوف او در شاهدبازی و خرقه دوزی خلاصه می شود،و خانقاه او البته تفاوت بسیاری با خرابات ندارد. ح

۱/۳۶۷ تا ۵—مناقب ۱/۴۸۲-، ۱/۲۳۱، ۱/۹—۸۸، ۱/۱۶۵، ۲/۶۵۸ ۶و۷و۸—رسالهٔ
فریدون سپهسالار/۶۵، ۶۶، ۶۶ ۹—ثعالبی، الکنایه والتعریض/۱۹
/۳۶۷ * پ: ۱/۲۰۸۵ و ۲/۴— ۷۳۱ و ۵/۳— ۴۰۹۴ و ۳/۴۰۹۷ ت: ۷۴۲/۴،
←

۳۶۸

هر چند البته قدوم یک شیخ راستین خرابات* را که محلّ فسق و خبث است ممکن بود جایگاه توبه و مناجات سازد، خانقاه هم که بهتر مکان* محسوب می‌شد امکان داشت به جهت وجود یک صوفی ناراست تبدیل به منزلگاه اهل فساد گردد و بدینگونه آنچه در آغاز به عنوان صومعه و خلوتسرا برای قومی ساخته می‌شد، که ایشان را از اشتغال به حق پروای پختن و ساختن طعام خویش نبود، محل تردد وتجمع کسانی می گشت که به قول شمس تبریز «از غم لوت پروای او ندارند»[1] و بسا که در آنجا خرقهٔ مشایخ هم که لباس تقوی بود به لباس فسق ولباس شهرت تبدیل می‌یافت. درست است که خانقاه را هم مثل خرقه، صوفیه از قدیم همواره با سنت وشریعت مربوط می کردند و فی المثل رسم خرقه‌پوشی را به استناد حدیث ام‌خالد مأخوذ از سیرت رسول نشان می‌دادند[۱۱] و سابقهٔ خانقاه را به صفّهٔ مسجد مدینه و اصحاب صفّه منسوب می نمودند[۱۲]، لیکن مقارن عهد حیات مولانا خرقه وخانقاه دیگر غالباً فقط نشانی ظاهری بود که مدعی دروغین هم مثل شیخ راستین می‌توانست با تمسک به آنها خود را اهل زهد و طهارت جلوه دهد و بدینگونه اهل طریقت را در انظار خلق مورد سوءظن و خرقه و خانقاه را نشان تزویر و فن سازد الف

از روایت ابن‌بطوطه، که اندک زمانی بعد از حیات مولانا از قونیه و بلاد روم گذشته است، برمی‌آید که در آن ایام هنوز خانقاه‌ها و رباط‌ها از صوفیان مجرد و مسافران فقیر پذیرایی می کرده است؛ اما از اشارات مثنوی به خوبی پیداست که با وجود دقت فوق‌العاده‌یی که غالباً در ین خانقاه‌ها در التزام به حدود شریعت معمول بوده است، ظهور برخی بیرسمی‌ها هم که حُتّی در عهد قدماء مشایخ نیزگه‌گاه در خانقاه‌ها روی می داده است نمی توانسته است در ین ایام اجتناب‌پذیر باشد، و اینکه حتی امثال سعدی هم در ین ایـام احیـاناً بر روندگان طریقت و اهل خانقاه طعنه‌ها داشته‌اند از همین جاست. ب

در مثنوی، قصهٔ بهیمهٔ مسافر* که صوفیان خانقاه آن را شبانه بفروختند و سیم آن را در وجه لوت و سماع به کار بردند در واقع تصویر آنگونه خانقاه‌هاست که اوقاف معیّن با عواید جاری آنها کفاف خرج واردانش را نمی داده است و به سبب عدم توجه اهل خیر، خادم و متولی خانقاه از عهدهٔ پذیرایی تمام واردان برنمی‌آمده‌اند

→
۵/۴—۷۴۴، ۷۴۳/٤، ۷۳۳/٤ ث: ٦٦٠/٦ ~ ج: ۹٤/۳ چ: ۹۵/۳، ۹٦/۳
ح: ۹۸/۳، ۹۹/۳

و صوفیان خانقاه گه‌گاه شاهد اینگونه ستم ظریفی هامی شده‌اند. داستان صوفی و خادم خانقاه که بهیمهٔ درویش را تیمار نداشت* و صبحگاهان چون صوفی از خانقاه بیرون آمد بهیمه را یارای حرکت و طاقت کشیدن وی نبود، نقش خادم را در خانقاه و در پذیرایی از واردان نشان می‌دهد. پیداست که خادم خانقاه در تهیهٔ مایحتاج واردان و تأمین اسباب آسایش آنها تعهد و وظیفه دارد[۱۳] و اینکه در حکایت بهیمهٔ صوفی، از تیمار آن غافل مانده باشد هر چند نادر اتفاق می افتدوقوعش موجب تشنیع در حق اهل خانقاه خواهد بود. حکایت کوسه و امرد هم در مثنوی* از رواج رسم شاهدبازی در بین صوفیهٔ اهل خانقاه که غالباً مسافرو دور ازخانه و دیار خویش بوده‌اند حاکی است. و اینکه حمزه خوردن* قوم را در خور طعن و تسخر می یابد از آن روست که اهل خانقاه به رعایت سنت به خوردن این سبزی که عبارت از ترتیزک یا جرجیر باشد علاقه نشان می داده‌اند و به شوربای بلغور که با این گیاه می پخته‌اند حرص خاصّی اظهار می نموده‌اند وهر چند آنها این کار را از باب رعایت سنت[۱۴] انجام می داده‌اند، چون عامهٔ مردم این گیاه را موجب تحریک شهوات می پنداشته‌اند[۲]، آنها را به جهت حرصی که به حمزه‌خواری می ورزیده‌اند به شهوت‌پرستی منسوب می داشته‌اند و حمزه‌خوار* و حمزه‌پرست* می خوانده‌اند. درهر حال تجرد و انزوای اهل خانقاه و حمزه‌خواری آنها و مخصوصاً عدم دسترس‌شان به زنان، که ظاهراً نزد مولانا ازاسباب وقوع قوم درتمایلات غیر طبیعی بوده است*، خانقاه صوفیه را به این گونه تبهکاریها می آلوده است، و آیا از همین روست که در زبان بعضی شعراء نیز گه‌گاه ذکر خانقاه با نام خرابات همراه بوده است و بدینوسیله خواسته‌اند ناروایی های خانقاه را با تبهکاریهای خرابات قابل مقایسه نشان دهند؟ پ

رسم خرقه‌پوشی نیز، که نزد محققان قوم نشان قطع انس با مألوفات و علامت زهد و ترک دنیا محسوب می شد و با اینهمه بعضی مشایخ برای آنکه خود را به لباس شهرت نیالوده باشند از لبس مرقعات اجتناب داشته‌اند[۱۵]، نزد مترسمان بیمعنی وسیله‌یی برای خودنمایی گشت، و در دوختن و پوشیدن خرقه‌های کبود و مرقعات ملمع [۱۶] گه‌گاه چندان آثار سالوس و ریا ظاهر می شد که خرقه‌دوزی هم مثل شاهدبازی از لوازم احوال مدعیان تصوف گشت، و اینکه مولانا ظاهر صوفیی را درنزد مدعیان فرومایه عبارت ازمجردِ «خیاطه و لواطه»* می خواند ناظر به احوال همین مدعیان قوم است که با این نیرنگ‌سازیها خانقاه صوفیه را دکان تزویر وخانهٔ فسق نشان می داده‌اند و گه‌گاه بین آن با خرابات رندان فاصلهٔ زیادی باقی

نمی گذاشته اند. ت

۳۶۹

بدینگونه رسم و راه صوفی را، که نزد خود آنها بر صفوت و صفا مبتنی می نماید، تزویر و سالوس اهل دعوی بی اعتبار می کند؛ واگر گویندهٔ مثنوی بر این مدعیان دروغین غالباً طعن وتعریض دارد، ازآن روست که وجود آنها را به مثابهٔ غولان راه موجب گمراهی و واپس ماندگی سالک راه می یابد، و سیر در این جاده راتا وقتی خطر اغواء و اضلال آنها باقی است برای بسیاری از رهروان طریقت خالی
از خطر نمی داند. الف

در واقع وقتی مولانا در مثنوی از کسانی که حرف درویشان و نکتهٔ عارفان* را بر خود می بندند انتقاد می کند، بدون شک نظر به اشخاص معلوم معیّن ندارد و با این تعریضها می خواهد مخاطب را به وجود دام ها و فریب هایی که در راه هر طالب عاشق هست متوجه نماید. معهذا در پاره‌یی موارد نیز از ین گونه سخنان نظر به طعن و نقد کسانی دارد که طریقت مشایخ را در مباحث برهانی و نظری منحصر می کرده اند و غالباً این مباحث را کشفی و ذوقی می خوانده اند و بدینگونه، به جای مجاهده و عمل که علم اهل صیقل از آنجا ناشی است و حاجت به درس و بحث و کتاب و دفتر ندارد، به بحث و نظر که تجدید عهد با قیل و قال اهل مدرسه است می پرداخته اند و درحقیقت صفای قلب اهل صیقل (§ ۲۹۱پ) را دوباره به زنگار وسوسه و خیال اهل مدرسه می آلوده اند[۱۷]. پیداست که اینگونه اقوال در نزد مولانا با سلوک راستین اهل طریقت تفاوت بسیار دارد، و اشتغال به این گونه دعویها را گویندهٔ مثنوی از مقولهٔ خراش ناخن فکرت تلقی می کند که روی نفس مطمئنه را مجروح می کند و جان را از سیر در اطوار کمال مانع می آید و به دعوی های بیمعنی و آنچه اصحاب عرفان نظری آن را سخنان بلند [۱۸] می خوانند و غالباً جز مجرّد الفاظ و عبارات هم حاصلی ندارد مشغول می کند. در هر حال عرفان نظری، آنگونه که در عصر حیات وی در قونیه و درحوزهٔ شیخ صدرالدین قونوی تعلیم می شده است، در نزد مولانا ظاهراً وسیلهٔ نیل به حقیقت به شمار نمی آمده است و گویندهٔ مثنوی به آنگونه
دعاوی و اقوال به چشم قشر و پوست می نگریسته است، نه شناخت دوست [۱۹]. ب

۱/۳۶۸ —مقالات شمس/۲۴۱ ۲—تحفهٔ حکیم مؤمن/۳۹

۳۶۸/ ★ الف: ۳۴۲۱/۲، ۳۸۵۶/۶ پ: ۵۱۴/۲~، ۱۵۶/۲~، ۳۸۴۳/۶~، ۳۷۷۶/۵~
۳۸۵۷/۵، ۱۳۳۱/۶، ۱۷۳۲/۶ ت: ۳۶۴/۵

با آنکه مکتب شیخ صدرالدین مقارن سالهای نظم مثنوی در قونیه فعالیّت داشت و در ظاهر هم بین مولانا وشیخ الاسلام قونیه صحبت دوستانه قایم بود، طریقهٔ مولانا با آنچه در حوزهٔ قونوی تعلیم می‌شد تفاوت داشت (§ ۲۶۳ الف و مابعد) و به هر حال قابل تلفیق به نظر نمی‌آمد. آیا این معنی تصادف محض و اتفاق ساده‌یی است که حتی شاگردان شیخ صدرالدین، امثال سعیدالدین فرغانی ومؤیدالدین جندی و فخرالدین عراقی، با آنکه در زمان حیات مولانا در قونیه بوده‌اند و از وجود مثنوی و حوزهٔ مجالس مولانا آگهی داشته‌اند، در آثاری چون شرح تائیه، شرح فصوص، و لمعات عراقیه، که غالباً برحسب اشارت و با اشرافِ شیخ و استاد خود نوشته‌اند، هیچ اشارت به وجود مثنوی مولانا و حوزهٔ افادهٔ او نکرده‌اند؟ در حقیقت این سکوت عمدی حاکی از تباین مشرب است. و چون مولانا هم، با وجود اطلاعی که از طریقهٔ ابن‌عربی و تعلیم شیخ صدرالدین دارد، در مثنوی سخنی حاکی از تأیید آن تعالیم و انتصار آن طریقه به بیان نمی‌آورد، پیداست که برخلاف پندار بعضی شارحان، دقایق مثنوی را نمی‌توان با آنچه از طریقهٔ قونوی و اصحاب مکتب ابن‌عربی برمی‌آید حل و تفسیر کرد؛ واینکه برخی در فهم مثنوی و حتی اقوال عطار و سنایی توغل در آثار اصحاب این مکتب را الزام کرده‌اند حاکی ازعدم غور کافی در مثنوی و فقدان شناخت از لطایف و اسرار آن است. پ

به هرحال وقتی گویندهٔ مثنوی از زبان «طعّانه»یی، که مولانا او را اهل حسد می‌خواند و به «خرخانه»یی منسوب می‌دارد، طعنی را که طالبان بحث و فحص «اسرار بلند» بر مثنوی دارند نقل می‌کند و به آن جواب سخت می‌دهد*، به احتمال قوی باید مرادش کسانی باشد که در همان ایام در حلقهٔ اصحاب شیخ صدرالدین به شرح و تفسیر اقوال و تعالیم شیخ محیی‌الدین بن عربی توجه داشته‌اند؛ و اشتمال مثنوی بر حکایات و تمثیلات و خالی بودنش از آنگونه اقوال که نزد آنها حقایق اذواق کاملان تلقی می‌شده است آن را در نزد ایشان پست و مشتمل بر اقوالی جلوه می‌داده است که کودکان خرد هم آن را فهم می‌کنند* و متضمن اسرار عالی که خاص ادراک اهل نظر باشد نیست. ت

از اینکه مولانا این طعّانه را منسوب به «خرخانه»یی* می‌خواند آشکار است که می‌خواهد انتساب او را به حوزه ومکتب خاصی بیان نماید،و البته شأن مولانا و اقتضای مقام،مناسب تصریحی که همین کنایه خود «ابلغ» از آنست نیست، و به همین جهت اینجا ضمن ردّ قول طعّانهٔ مدعی طریقهٔ وی را هم نقد می‌کند و در ردّی که بر این گونه مدعیان دارد نه فقط می‌خواهد آنها را از اشتغال بدانچه حقیقت

ندارد و جز صورت و ظاهری عاری از معنی نیست بازدارد بلکه درعین حال می کوشد تا نشان دهد که آنچه آنها اسرار بلند می خوانند آنکس را که اهل مجاهده و سلوک نیست به جایی نمی رساند و هرگز با عبارت و اشارت نمی توان به حقیقت رسید. حقیقت به سلوک طریقت و مجاهده بر قانون شریعت وابسته است و جز با عمل بدان نمی توان واصل گشت. ث

از ین رو به مناسبت خاطرنشان می کند که سبحانی گفتن امثال بایزید* و آنچه صوفیه آن را شطحیات[۲۰] می گویند و ظاهر آن را مبنی بر رمز باطن می دانسته اند نیز در واقع ناشی از مغلوبیت باطن آنهاست و البته توجیه دارد*، و هر چندآن سخنان هم از جنس اقوال این مدعیان به نظر می آید از آنها نیست، تقاضای قضای غیب است و آنها را برخلاف این دعاوی یاوه و گزافه نمی توان پنداشت* و درعین آنکه آنها را نمی توان دستاویز عیب و طعن گویندگانشان ساخت نباید آنها را هم تقلید کرد و بدون اشراف بر آن احوال به مجرّد دعوی از آنگونه سخنان بر زبان راند. ج

باری مولانا آنچه را عرفان نظری می خوانند آنجا که با مجاهده و عمل مقرون نباشد از مقولهٔ اقوال و دعاوی متشبّهان و مترسمان می داند و آن را مایهٔ نیل بدانچه مقصد اصلی اهل طریقت محسوبست نمی شناسد. و ظاهراً در بعضی موارد وقتی از کسانی یاد می کند که به دروغ لاف درویشی می زنند* و دعوی احوال و مقامات جنید و بایزید می کنند*، یا در سخن بر بایزید خرده می گیرند و با اینهمه باطن جانشان برای یزید هم ممکن است مایهٔ عار و ننگ* باشد، و همچنین وقتی می کوشد تا نشان دهد بین دعوت شیخ کامل واصل و میان قول ناقصان فاضل تفاوت بسیار هست*، نظر به همین مدعیان خاص و طاعنان مثنوی دارد که در قونیه دستگاه ارشاد (§ ۱۵۱ب و بعد) داشته اند و به جای اشتغال به عرفان عملی به بحث در آنچه خود آن را اسرار بلند می خوانده اند و به تعبیر خود آنها از مقامات تَبَتُّل تا فنا تمام مراتب را تا ملاقات خدا* شامل می شده است اکتفا می کرده اند و از مجلس مولانا، که آنجا حدیث بحث و تحصیل نبوده است[۲۱]، حدیث عشق و عمل بوده است، دوری می جسته اند. چ

۳۶۹/ * ب: ۳۱۹/۱ و ۱۷۰۳/۴ ت: ۴۲۲۷/۳~، ۴۲۳۹/۳ ث: ۴۲۳۲/۳ ج: ۲۱۰۲/۴~، ۲۱۴۰/۴، ۱۹۹۴/۱ چ: ۶۷۸/۳، ۶۹۰/۳، ۲۲۷۵/۱، ۲۴۸۰/۵~، ۴۲۳۵/۳

۳۷۰ لیکن وجود این بحّاثان صوفی، که طریقت را تقریباً به نوعی علم بحثی تبدیل می کنند و حتی وجود شیخان دروغین که به تزویر و ریا خلق را به خود دعوت می کنند، هیچ یک ضرورت ارشاد وتربیت اهل سلوک و اهمیت نقش شیخ راستین را در هدایت طالبان طریقت نفی نمی کند. چرا که شمع جاده را روشن می دارد و شوقْ سالک را در آن به سیر وامی دارد، اما بدون ارشاد آنکس که از راه و رسم منزلها خبر دارد از بیم گم کردن راه نمی توان ایمن بود، و هر چند بدون ارشاد هم ممکن هست کسانی ازجذبهٔ هدایت حق راه به مقصد برند، اما غالباً صحبت شیخ مرشد جاده را کوتاه‌تر و نیل به مقصد را مطمئن‌تر می کند. الف

البته رغبت و توجه طبقات عامه که متشبهان و مدعیان بدان خرسند می شوند نشان کمال شیخ نیست، اما عدم توجه آنها در حق شیخان راستین هم موجب نقص اینان نمی شود؛ چنانکه نفرت خفاشان نیز گزندی به آفتاب وارد نمی کند، فقط نشان می دهد که آفتاب است و نفرت خفاشان در حق او و از همین جاست*. ولیکن شیخ هم برخلاف آنچه از ظاهر نام آن برمی آید الزاماً حاجت به موی سپید ندارد. مفهوم سپیدی مو که در ذهن عامه از لفظ شیخ متبادر به ذهن می شود رمزی است از اینکه دعوی هستی از وی ساقط شده است و در واقع از تیرگی و سیاهی خودی که هستی عبارت از آن است در وی اثری باقی نیست، پس آنکس که از تمام اوصاف هستی نرهیده است هنوز شیخ نیست، کَهْل است و اگر سرمویی از اوصاف بشریت در او باقی است عرشی نیست، آفاقی* است. ب

اهمیّت اتصال به شیخ راستین از آن روست که سالک اگر به شیخ کامل اتصال نیابد از انتساب به شیخ ناقص نه فقط کمالی حاصل نمی کند بلکه نقصان هم در وی راه می یابد*. زیرا مرید می بایست در شیخ فانی شود تا مثل آهنی که از تف آتش طبع و خوی آتش می گیرد وی نیز با فناء در شیخ از اوصاف بشریّت که سدّ راه او در نیل به حق است خالی شود،و همچو آلوده‌یی که حوض آب آلودگی وی را از بین می برد از وجود شیخ طهارت قلب و طراوت روح حاصل کند. اما وقتی خود شیخ از این آلودگی ها خالی نیست، حال مریدش چه خواهد بود؟ و آنجا که خود او نوری ندارد، دیگران ازوجود وی چگونه نور خواهند گرفت*؟ پ

اما ضرورت وجود شیخ برای سالک از آنجاست که طریقت راه پرخطرست و آن را بی کمک قلاوز و رهبر نمی توان طی کرد. پس شیخ که بر اسرار طریق واقف است خودش حکم عین راه را دارد* والبته از دنبال کردن او که لازمه‌اش

تسلیم شدن به رهبری اوست نباید سر پیچید★. و از همین روست که پیغمبر در ین زمینه امیرمؤمنان را وصیت می کند که چون هر کسی به نوع طاعتی به حق تقرب جوید، تو باری به صحبت عاقل و بندهٔ خاص تقرب جوی★ تا ازهمه پیشقدم باشی. ت

همچنین این نکته که مرید تا خود به کمال راه ندارد باید مع الواسطهٔ شیخ از حق تلقین هدایت جوید مبنی برآن است که وی در ین مرحله به طوطی می ماند، با آدمی الفت و جنسیّت ندارد، از ین رو نمی تواند بلاواسطه از وی تلقی نطق کند، او را در مقابل آینه می دارند تا عکس خود را در آن بیند و به گمان آنکه جنس اوست با او الفت گیرد و از او تلقین پذیرد★. از ین روست که تربیت شیخ و صحبت یاران طریقت در نیل به مقصد اهمیت و ضرورت دارد. ث

در آنچه به صحبت مربوط است گویندهٔ مثنوی نه فقط آن را بر عزلت ترجیح می دهد★ بلکه آن را وسیله یی تلقی می کند که در آن ازطریق مراقبت می توان حتی به کشف و شهود رسید. از ینجاست که نزد مولانا صحبت مایهٔ نیل به کمال می شود (§ ۳٦٤ث) و حکم دفتر و کتابی را دارد★ که از آن می توان به دریافت و کشف حقایق اعیان نایل آمد. در هر حال با آنکه صحبت همه جا مستلزم نیل به مراقبت نیست و گه گاه به وجد و طرب★ و حتی به رقص و سماع، که بعضی مشایخ آن را انکار هم می کرده اند، می انجامد، باز در نیل کمال به سالک کمک می کند؛ و بدینگونه صحبت درنزد مولانا یک مبنای عمدهٔ تربیت سالک محسوب می شود، ومجاهده و سلوک او را از تزلزل و غوایت ایمن می دارد. ج

۳۷۱

با آنکه تقیّد به حدود شریعت و متابعت از اشارت شیخ لازمهٔ صحّت صحبت و اصلِ سلوک طریقت محسوبست، بدون رعایت کامل ادب و آنچه در هر مرتبه ازمراتب سِیرْ احوال ظاهر را نیز با احوال باطن تعادل و توافق تام می بخشد، سیر در جادهٔ طریقت به آنچه کمال مطلوب آن به شمار می آید منتهی نمی شود؛ و صوفیه به همین سبب در ین باره تأکید بسیار کرده اند و تطهیر باطن و اخلاص عمل وحصر توجه به حق را لازمهٔ این معنی خوانده اند. الف

گویندهٔ مثنوی که در ین باب نیز اصول طریقت را بر مبنای شریعت منطبق می دارد، غالباً با اشارت به احوال امتهای گذشته و بر مبنای قصص انبیاء مذکور در

۳۷۰/ ★ ب: ۲۰۸۵/۲~، ۱۷۹۸/۳ پ: ۱۳٤۱/۲~، ۲۲٦۷/۱ ~ ت: ۲۹۳۸/۱، ۲۹٤۵/۱، ۲۹۵۹/۱~ ث: ۱٤۳۰/۵ ~ ج: ۲٤/۲~، ۱۵۸/۲~، ۲۰۳/۲

قرآن کریم، این معنی را نشان می دهد که ترک ادب و تجاوز از حدّی که بین مرید با شیخ، یا بین عبد با حق، در کارست غالباً سخط الهی را موجب می شود؛ و در ین طرز تقریر مولانا به نحو بارزی از شیوهٔ انذار و تخویف قرآن متأثر به نظر می رسد، چرا که در آیات الهی هم غالباً با اشاره به عقوبتهای وارد بر اهل عصیان، لزوم تسلیم به دعوت حق وضرورت پیروی از قول انبیاء به بیان می آید و با اشارت به احوال آنها مخاطب الزام به قبولِ دعوت می شود. ب

در عین حال مولانا خاطرنشان می کند که نیل به ادب توفیق الهی می خواهد، و آنکس که از ادب بی بهره می ماند از لطف رب محروم می گردد، و هرگونه حرمانی برای انسان پیش می آید ازترک ادب ناشی است. گویی چون انسان حد و اندازهٔ هر چیز رانگه ندارد آفتهایی را که از افراط و تفریط جاهلانهٔ وی ناشی می شود به خود جلب می کند؛ چنانکه وقتی احکام شریعت مهمل می ماند و در حفظ آن لوازم آداب و حدود مرعی نگردد، ناچار تبعات این مایه اهمال عقوبتهای عام به بار می آورد و موجب زیان و گزند بسیار می گردد. پ

از جمله وقتی اهل مکنت مستحقان را از زکات مال محروم بدارند، خداوند ایشان را به بروز خشکسالی عقوبت می کند؛ و چون زناکاری در بین آنها شایع گردد، بیماریهای واگیر همچون عقوبت الهی آنان را فرو می گیرد. این عقوبت را مولانا ظاهراً در حکم جزایی می داند که لازم عمل و حاصل آنست، چنانکه هر چند جنس عمل نیست به هر حال با عمل اتصال و ملازمه دارد*. چنانکه آفتاب چون از خط سیر مقرر تجاوز نماید به عقدهٔ کسوف می افتد*، و ابلیس چون ازحدّ ادب قدم فراتر نهد از درگاه حق رانده می آید؛ اما آسمان که گویی دایم در پیشگاه حق از روی تعظیم و ادب پشت خویش را کمان‌وار دو تا می دارد از پرتو ماه و خورشید پیوسته پرنور می ماند، و مَلَک که در پیشگاه خداوند همواره به تسبیح و تقدیس مشغول است، برخلاف ابلیس، پاک و معصوم می ماند. آنچه قوم موسی را در پایان ماجرای تیه به محنت‌زرع و کشت و زحمت بیل و داس محکوم و معاقَب ساخت بهانه‌جویی جمعی بی ادب بود که در طی سالهای آوارگی، با وجود مائده‌یی که حق از مَنّ (=ترنجبین) و سَلویٰ (=بلدرچین) برای آنها در تمام طول راه فراهم می ساخت، دایم از موسی سیر و عدس و پیاز و خیار می خواستند*؛ چنانکه یاران عیسی هم، با آنکه در بیابان به دعای عیسی از مائدهٔ آسمانی نصیب یافتند*، به خاطرجمعی گدا روی بی ادب، که فیض منعم را محدود و متناهی گمان کردند و از خوان کریم زلّه‌ها برگرفتند، از استمرار آن رحمت و موهبت محروم ماندند، و

بدگمانی کردن و حرص‌آوری بی‌ادبانه‌شان از عقوبت خالی نماند. ت

بدینگونه تهاون در رعایت ادب، که نوعی تقصیر در اداء شکر مُنعم محسوبست، سالک را از عبادات و قربات محروم می‌دارد، و آنگونه که از بعضی زهاد و مشایخ نیزمنقول است [۲۲]، به عقوبت حرمان ازنیل به معرفت می‌انجامد. ث

ادب را صوفیه متضمن تهذیب ظاهر و باطن می‌دانسته‌اند، و هر چند تهذیب باطن را بیشتر در خور اعتنا می‌یافته‌اند، در عین حال غالباً تأکید می‌کرده‌اند که تا آثار محاسن آداب از ظاهر شخص پدید نیاید معلوم است که باطن وی نیز تهذیب وتأدب حاصل نکرده است، و در واقع تأدب ظاهر خود نشانه‌یی از تأدب باطن محسوبست[۱]. به علاوه ادب که نزد صوفیه مبنی بر حفظ حدودست، به حکم آنکه طریقت در همه حال از شریعت استضائه می‌کند، خود قبل از هر چیز بر حفظ حدود الهی مبتنی است؛ و این حدود نیز در نزد صوفی عبارت ازتعظیم شعایر الهی است که به حکم اشارت **تِلْکَ حُدودُ اللّهِ وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدودَ اللّهِ فَقَد ظَلَمَ نَفْسَه** در قرآن کریم (۱/۶۵)، تجاوز از آن ظلم بر نفس و موجب حرمان وی از نیل به مراتب کمال می‌گردد. واز اینجا بر می‌آید که تیرگی‌ها و گرفتگی‌هایی هم که در پاره‌یی اوقات برای دل وجان انسان حاصل می‌آید خود از بیباکی و گستاخی ناشی است و ناچار عقوبت تجاوزاز حدود الهی محسوبست. پیداست که رعایت این حدود هم جز با تهذیب باطن راست نمی‌آید و آنچه برای نیل بدان ضرورت دارد ادب باطن است. ج

معهذا ادب ظاهر هم، که عبارت از حفظ حدود خلق است و صوفیه مخصوصاً رعایت آن را در مورد شیخ با مبالغهٔ بسیار بر سالک الزام می‌نمایند، امریست که به اعتقاد آنها تدریجاً انسان را به تصفیهٔ باطن هم، که رعایت ادب در حضرت ربوبیت مقتضی آن است، هدایت می‌کند و موجب نیل به مکارم اخلاق نیز، که طیّ مراتب سلوک مستلزم تحقق بدان است، می‌شود. به علاوه چون شیخ کامل هم بر سرّ ضمیر مرید تفطّن دارد، مراعات آداب با او، غیر از تهذیب احوال و افعال ظاهر، تصفیهٔ احوال وافعال باطن را هم بر سالک الزام می‌کند. از ین روست که رعایت ادب ظاهر نسبت به شیخ را صوفیه همچون وسیله‌یی برای تصفیهٔ باطن نیز تلقی می‌کنند،و چون جمیع آداب را مأخوذ از سنت و منسوب به شریعت می‌دارند [۲۳] رعایت حدود خلق را هم مرادف رعایت حدود الهی می‌شمرند. چ

به هر حال، صوفیه در لزوم مراعات ادب نسبت به شیخ و مرشد تأکید بسیار دارند، چنانکه برای شیخ هم در باب مرید وشفقت در حق وی رعایت بعضی آداب را الزام می‌کنند[۲]. و اینکه مولانا در اشارت به ضرورت حفظ آداب در پیش شیخ

تأکید می کند که در نگهداشت دل باید اهتمام ورزید* وآن را از هر شک و وسوسه‌یی دور داشت نظر به این معنی دارد که صاحبدل، برخلاف اهل ظاهر، بر سرایر و ضمایر خلق اشراف و وقوف دارد، با او باید ادب باطن را هم مرعی داشت و هرگونه تردید و سوءظنی را در مورد وی باید از خاطر سترد. حتی در صدد امتحان کردن او نیز نباید برآمد؛ چرا که امتحان کردن حکم تصرف کردن را دارد، و پیداست که مـریـد را تـصرف در شیخ نمی رسد*، و نقش البته در نقاش قدرت تصرف ندارد، و اگر وسوسه و خیال امتحان شیخ هم به خاطر مرید راه یابد نشان جهل خود اوست *، وتا وقتی از در اعتذار و توبه درنیاید البته مخذول و مردود خواهد ماند* ح

البته شیخ کامل برای مرید حکم طبیب روحانی را دارد، و طبیب از نیک و بد احوال بیمار بیش از خود او خبر دارد و از نبض و دم و رنگ وقاروره هرگونه سُقمی را که در وی هست باز می شناسد*. و وقتی طبیبان بدن اسقام و آلام انسان را از خود وی بهتر تشخیص می‌کنند، آیا شیخ کامل که طبیب الهی است نمی تواند از ظاهر به احوال باطن مرید پی برد، یا حتی بدون نظر به ظاهر هم قعر باد و بود وی را درک کند؟ اینکه در باب اولیاء حق گفته اند: **اِنَّهم جَوا سیسُ القلوبِ فَجالِسوهُمْ بِالصِّدقِ*** از همین جاست. وقتی شیاطین هم بر وفق اشارت قرآن کریم (۲۷/۷) پنهانی از حال انسان بوی می توانند برد*، پس چرا جانهای روشن نتوانند از سرّ حال وی آگاهی بیابند؟ خ

اینهمه نشان می دهد که مرید صادق درنزد شیخ و مرشد خویش هیچ چیز از احوال خود را نباید پنهان دارد، چون شیخ به فراست ایمانی که اشارت **اِنَّه یَنْظُرُ بنورِ اللّهِ** در حدیث[۳] تعبیری از آنست (§ ۲۲۷ چ) در حال وی می نگرد، و چون منظرگاه او وحی دل محسوبست دچار خطا نمی‌شود*، و سعی در اخفاء آنچه بر وی مخفی نیست با اعتماد تام که باید سالک در حق شیخ و مرشد خویش داشته باشد مغایرست، و ضرورت توافق بین ظاهر و باطن هم اجتناب از آن را بر سالک الزام می کند. د

این اعتماد تام به شیخ، که مثل اعتماد بیمار به طبیب برای سالک ضرورت دارد و بدون آن برای وی نیل به هدایت و شفا از اسقام ضلالت ممکن نیست، تسلیم به امر مرشد و ترک هرگونه تردید و اعتراض را درمقابل اشارت او بر مرید واجب می دارد، و ضرورت تسلیم به حکم پیر هم ثبات درمقابل سختی های راه و اجتناب از هرگونه تردد و فتور در اجراء امر وی را از سالک مطالبه می کند؛ و سالک اگر به

هر رنجی که از متابعت اشارت شیخ به وی می رسد در ارادت وی نقصان و خلل راه یابد و نازکدلی و زودرنجی وی را نسبت به شیخ ناخرسند و پرکینه سازد، آهن وجود وی آینه‌یی روشن نخواهد شد★، و پیداست که آهن بدون تحمل صیقل روشنی نمی تواند یافت. و آنکس که از ارادت و سلوک دم می زند و بر سختی های طریق صبر ندارد حالش به حال آن قزوینی می ماند که از دلاّک در می خواست تا بر بازوی وی صورت شیر را خالکوبی کند★، اما ازهر عضو شیر که دلاک می خواست خالکوبی را آغاز کند قزوینی بانگ برمی داشت که این را رها کن و از جای دیگر نقش زن، و این بدان سبب بود که پهلوان قزوین طاقت نیش سوزن را نداشت. همچنین سالک تا بر درد نیش صبر نکند از بلای نفس خویش★ که رهایی از آن غایت مجاهده و سلوک اوست البته رهایی نخواهد داشت. ذ

به علاوه شرط تسلیم هم آنست که بر احوال و افعال شیخ اعتراض نکند، چرا که وی از رسم و راه منزلها باخبر نیست، و حال وی به حال آن خفته می ماند که در دهانش مار می رود★ و تا وی را با الزام محنت و تعب به سعی وحرکت واندارند آن مار از اندرون وی بیرون نمی آید[۴]؛ و با اینهمه اینجا چون سالک از وجود این مار وسواس که در درون اوست★ و رمزی از نفس خنّاس او محسوبست [۲٤] خبر ندارد، دشوار یهایی را که شیخ رازدان وی را به تحمل آنها الزام می کند جفا می پندارد ونمی داند که اینهمه ازجانب شیخ جز لطف و شفقت نیست. سالک طریق هم چون ممکن است آنچه را شیخ برای تربیت و تزکیهٔ او لازم می داند در حق خویش تکلیف مالایطاق پندارد و بدینگونه در حق شیخ ادب باطن را ترک نماید، می بایست از اول تسلیم به حکم شیخ را تا حدّ ترک هر گونه اعتراضی گردن نهد و اشارت اولیاء را از نرم و درشت و از آسان و دشوار بی هیچ اعتراض بپذیرد★ و این مایه صدق و یقین را در مقابل حکم شیخ وسیلهٔ نیل به کمال یابد. ر

۱/۳۷۱—مصباح الهدایه/۲۰٤ ۲—عوارف المعارف/۹٤—۲۸۹ ۳—احادیث مثنوی/۱٤
٤—مقایسه شود با: مآخذ قصص /۶۲—۶۱

۳۷۱/ ★ ت: ۳/۳٤۸~ و ۳/۳٤٤۵، ۱/۹۲ مقایسه شود با ۶/۹۳۰~، ۱/۸۱~، ۱/۸۳ ~ ح: ۲/۳۲۱۸، ٤/۳۸۰~، ٤/۳۷٤، ٤/۳۸٤ ~ خ: ٤/۱۷۹٤~، ٤/۱۷۹۳ و عنوان بعد، ٤/۱۷۸۰ د: ٤/۵—۱۸۵٤ ذ: ۱/۸۰—۲۹۷۹، ۱/۲۹۸۳~، ۱/۳۰۰۲ ر: ۲/۱۸۷۸ ~، ۲/۶۳۸~، ۱/۶—۲۰۵۵

۳۷۲ مراعات آداب، که بدون آن سالک تایب از تربیت و ارشاد شیخ بهره‌یی حاصل نمی کند، وی را از طریق متابعت شریعت والتزام مجاهدهٔ با نفس به تزکیهٔ اخلاق، که طی کردن مقامات طریق بی آن ممکن نیست، نایل می کند. و چون اتمام مکارم اخلاق از دواعی بعثت رسول محسوبست و صوفیه در اقتداء به سیرت و اخلاق نبوی اهتمام بسیار نشان داده‌اند، اخلاقی که در مثنوی به تقریر می آید بر متابعت سنت والتزام شریعت مبتنی است، اما غایت آن به طریقت و حقیقت مربوط است. به همین سبب متوقف بر تجرید و ریاضات نفسانی است و نیل به مکارم را مستلزم خالی شدن از خودی و رهایی یافتن از هواهای نفسانی می داند. الف

از اینجاست که اخلاق در طریقت جنبهٔ فردی پیدا می کند، و اهل مدرسه به همین جهت گه‌گاه بر اهل خانقاه اعتراض هم کرده‌اند. و واقع آنست که اخلاق مبتنی بر مجرد شریعت از جنبهٔ اجتماعی خالی نیست، و لزوم تأمین صلح و وفاق در بین امت اجتناب از اسباب تفرقه و اختلاف را الزام می کند، چنانکه برای نیل به فلاح اخروی که هدف عمدهٔ شریعت است استقرار عدالت دنیوی هم شرط است، ولیکن آن مسأله ربطی به اهل طریقت ندارد، در حیطهٔ تصرف و تدبیر اهل شریعت و احیاناً حکماست؛ و البته عدم طرح آن در کلام مشایخ نشان غفلت آنها از اهمیت این امر نیست. ب

به علاوه اخلاق در نزد صوفیه نیز مثل حکماء عبارت از حصول تعدادی ملکات نفسانی است که در انسان صدور افعال خیر و شر را بدون اعمال فکر و رَویّت موجب می شود. و هر چند پاره‌یی از ین ملکات شاید از اقتضای طبع بشری ناشی باشد، اکثر آنها از عادات حاصل می آید، و درایجاد عادات هم تقید به آداب نقش عمده دارد، و فایده و ضرورت تقید به آداب هم در نزد صوفیه از همین جاست[۲۵]. پ

در واقع اگر آداب و عادات در ایجاد و پرورش ملکات اخلاقی بی تأثیر می بود و خیر وشر اخلاق در نزد افراد خلق همه جا به کلّی از اقتضای طبع و فطرت ناشی می شد، دیگر شریعت و طریقت هر دو عاطل و بی فایده می ماند؛ و پیداست که وقتی سالک با التزام مجاهده و تقید به آداب در تزکیهٔ نفس می کوشد و خود را صادقانه به تربیت و ارشاد شیخ تسلیم می کند در تأثیر تربیت تردید ندارد، و با اعتماد برین معنی است که غایت خود را نیل به تصفیهٔ باطن و قلع و قمع دواعی و اهواء نفسانی می کند، چرا که می داند بدون غلبه بر نفس اماره آنچه مکارم اخلاقی

خوانده می‌شود در نفس انسان رسوخ نمی‌یابد و ملکهٔ وی نمی‌شود. و البته با توجه به همین خوپذیری نفس انسانی است که صوفیه التزام صحبت نیکان و اجتناب از صحبت بدان را برای نیل به کمال لازم می‌شمرده‌اند.

ت اما مجاهدهٔ با نفس که در عین حال مبارزه با طبیعت بشری و یا عادات ناشی از آنست البته دشواری بسیار دارد، و انسان غالباً از کسانی که وی را به ترک آنچه ملایم با طبیعت و موافق با عادت اوست ملزم می‌سازند نفرت دارد* و شاید یک سبب عمدهٔ این نفرت هم این معنی باشد که اینگونه عادات و ملکات در وی استحکام و رسوخ فوق‌العاده پیدا می‌کند و از بُن کندنش آسان نیست، خاصه که انسان هر قدر دیرتر درصدد مبارزه با هواهای نفسانی برمی‌آید قدرت معارضهٔ وی کمتر وقُوّتِ مقاومت آنها بیشتر می‌شود.

ث حکایت آن مرد تمثیل حال او می‌شود که در میان راه خاربن نشاند (§ ۱۵۸ پ و ت) و هر قدر والی وی را به کندن آن الزام می‌کرد در آن امر تعلّل می‌ورزید*. سرانجام در طول ایام بوتهٔ خار تبدیل به درخت خار شد و برکندنش از عهدهٔ دستهای فرتوت نشاننده‌اش به کلّی خارج گشت. قصهٔ این مرد البته تصویری از یک صورت مسأله است، صورت دیگر آن امریست که سلوک طریقت آن را مطرح می‌کند و سالک از آن طریق هم به حلّ مشکل ممکن است نایل بیاید. در واقع سالک اگر نمی‌تواند چنین درختی تناور را که در زمین فطرت وی رسته است از بیخ برکند لااقل، به دلالت و ارشاد شیخ، این خاربن هستی خود را با گلبن وجود مردان راه پیوند می‌زند و با مراقبت و دقت در پایان مجاهده‌یی طولانی نار خود را به نور و خار خود را به گل* تبدیل می‌کند.

ج معهذا تصمیم قطعی در مبارزه با نفس و ترک هوی برای هر کسی به آسانی حاصل نمی‌شود، همت می‌خواهد و البته توفیق الهی هم در کارست. اما به هر حال تا وقتی انسان قطع از مألوفات را دشوار می‌یابد اقدام به این امر برایش ممکن نیست؛ از ین رو هر چند گه‌گاه تحت تأثیر نفس لوّامه و ندامت وجدانی، خود را به این امر متعهد می‌سازد، باز به محض آنکه غفلت مشغولش می‌دارد از ادامهٔ آن فکر انصراف می‌یابد. در تقریر این تردد وتزلزل است که حال وی قصهٔ سگهای ولگرد و تصمیم خانه‌سازی بی‌سرانجام آنها را به خاطر مولانا تداعی می‌کند* درینجا سگ گویی چون زمستان می‌آیدازسختی حال استخوانش درهم می‌رود ونزار و لاغر می‌شود. چون از سرما رنج می‌برد با خود نذر می‌کند که چون تابستان آید خانه‌یی محقر بر اندازهٔ خویش از سنگ بسازد تا دیگر بار در زمستان به این محنت دچار نشود. اما وقتی

تابستان فرا رسد سگ زفت و سطبرمی شود و چون بر و گردن خود را مشاهده می کند به خاطر ش می آید که هیچ خانه یی گنجایش وی را نخواهد داشت و بدینگونه، چون همت و حوصلهٔ خانه سازی را ندارد خود را به این بهانه متعذر می سازد و باز در زمستان به محنت و سختی سرما می افتد. در حقیقت، آنکس هم که در اقدام به توبه و ترک هوی همت راستین و عزم جزم ندارد هر دفعه دفعی می دهد و خود را به بهانه یی مشغول می دارد، و تا پایان عمر همواره همچنان در پنجهٔ قهر و استیلای نفس بدفرمای اسیر و زبون می ماند و البته سیر در مراتب کمال برایش ناممکن می گردد. چ

لیکن ترک هوای نفس، که نیل به مکارم اخلاق بدون آن حاصل نمی شود، به انسان امکان می دهد تا عیب و نقصی را که در وجود وی هست مشاهده کند ولاجرم در صدد رفع آن برآید. در واقع تا وقتی انسان خودی را کنار نگذارد در همه حال خویشتن را مرکز هستی و واجد جمیع محاسن می یابد، از ین رو در خود آنچه را نقص و پستی است مشاهده نمی کند و لاجرم همچنان درعیب و نقص خویش باقی می ماند، اما خروج از خودنگری وی را به وجود عیب خویش متوجه می دارد، و این امر موجب می شود که اگر بلافاصله به رفع عیب خویش نمی پردازد باری از شرم عیب خود در جستجو و افشاء عیب دیگران هم اصرار و مبالغه نورزد، و البته آنکس که عیب خویش را می بیند از اصلاح خویش فارغ نمی ماند، و اینکه خلق عالم غالباً به عیب یکدیگر مشغول می شوند از آن روست که از عیب خود غافل مانده اند* و بدان وقوف ندارند. ح

به علاوه توجه به عیب نفس انسان را از خودبینی که موجب خرسندی از خویش و مانع از جستجوی کمال است در امان می دارد. در حقیقت این خودنگری چون تعبیری ازتوهم **آنا خیرٌ منه** است که ابلیس را در قیاس خویش به خطا و زلّت افکند، به وجهی میراث ابلیس محسوبست؛ و از همین روست که وقتی آدم هم در ابلیس به چشم حقارت نگریست* و نشان عجب ابلیسی در وی ظاهر شد، عتاب الهی وی را فرو مالید و چنان تهدید سخت کرد که آدم از در اعتذار و توبه درآمد و عهد کرد که از ین پس از ین گونه گستاخ اندیشی ها* خودداری نماید. خ

از اینها گذشته، توجه به عیب نفس انسان را از اینکه دایم از بدخُلقی وناسازگاری خَلق شکایت نماید باز می دارد و به تحمل آزار و جفای خلق عادت می دهد. در واقع این شکایتگر که از خوی بد دیگران سخن می گوید* از بدخویی خویش غافل است و توجه ندارد که همین شکایتگری او چیزی جز تندخویی و نامعمولی نیست، چون به این بدخویی خود توجه ندارد بدخویی خلق را می بیند و

آنچه را عیب خود اوست نمی‌بیند. اما آنکه عیب خود را می‌بیند عیبی را هم که دیگران بر وی می گیرند می‌پذیرد★ و به جای آنکه به خشم وشکایت پردازد در اصلاح عیب خود اهتمام می کند و این معنی در عین حال وی را به حلم و تحمل عادت می دهد. د

قصهٔ موسی که چون گوسفند گریخته را با تحمل محنت بسیار باز یافت در حق وی رحمت و شفقت کرد★ در کلام مولانا نشان می‌دهد که آنچه موسی را در نزد حق شایستهٔ نبوت می‌داشت همین شفقت و حلم او بود که البته از خودشکنی و ترک هرگونه عجب و هوی مایه داشت. نه آیا اولیاء هم، که اشارت **لاخوف علیهم ولاهم یَحْزَنون** در قرآن (۳۸/۲) به آنها مربوط است، همواره بلای سخت و جفای خلق را با حلم و تحمل استقبال می کرده‌اند و حمل از هر بی ادب★ را لازمهٔ ادب نفس تلقی می نموده‌اند؟ ذ

۳۷۳

معهذا آنچه تزکیهٔ نفس و تصفیهٔ اخلاق را، بر رغم اشتغال سالک به صحبت خلق، وسیلهٔ سیر وی در مراتب و اطوار کمال می‌دارد و ضرورت استمرار در خلوت را از سالک ساقط می کند دوام ذکرست، که تمسّک بدان غولان راه و آنچه را به صورت هواهای نفسانی موجب انحراف واشتباه وی می‌شود می‌سوزاندواز پیش راه‌وی دورمی دارد★؛ و پیداست که مکارم اخلاق تا وقتی با توجه دایم به حضرت ربوبیّت همراه نباشد انسان را به سیر الی الله رهنمونی نمی کند،و هر چند استعداد نیل به کمال را در وی می‌شکفاند تحقق آن را که موقوف به التزام سلوک است تضمین نمی‌نماید. از اینجاست که صوفیه ذکر را در طریق حق رکنی قوی می‌یابند[1]، و مولانا هم که وجد و سماع را با آداب و شروط سماع راست موجب تزکیهٔ نفس می‌پنداردد‌رواقع آن را صورتی از ذکر تلقی می کند و در عین حال آن را دافع وساوس شیطانی می یابد (§ ۳۷٤چ). الف

اما ذکر که نزد مشایخ بر اشارت قرآن کریم و سنت و سیرت نبوی مبتنی است متضمن شروط است؛ چنانکه نه فقط تلقی آن باید از تلقین شیخ باشد[2] بلکه به‌جاآوردنش هم خواه لسانی باشد یا قلبی، خواه خفی باشد یا جلی، و خواه در خلوت

/۳۷۲ ★ ث: ۲/۶۰–۳٤۵۹ ج: ۲/۱۲۲۷ ~، ۲/۱۲٤۵ ~ چ: ۳/۲۸۸۵ ح: ۲/۲–۸۸۱ خ: ۱/۳۸۹۳، ۱/۳۸۹۸ د: ٤/۳–۷۷۲، ۲/۳۰۳٤ ذ: ۶/۳۲۸۱~، ٤/۷۷۱

باشد یا در جمع، به هر حال اصول و آداب معیّن دارد. و هر چند جزئیات این اصول در تعلیم مشایخ و در رسوم سلاسل تفاوتهایی دارد، اصل ذکر را جمیع مشایخ چارهٔ عمده برای رهایی از غفلت بشری و رفع حجابهای حسی می پندارند و استمرار در آن را وسیله‌یی می یابند که انسان را در نهایات سیر مستغرق شهود وحدت می نماید وحتی به وادی جذبه و بیخودی می کشاند[۲۶]. ب

اینکه مولانا ذکر را وسیله‌یی برای پاکی از پلیدیها و رهایی از اندهان می خواند* بی شک مرادش تأثیری است که ذکر در رهایی سالک از آلایش تعلقات حسی دارد؛ و آنجا که وسوسهٔ تعلقها در دل نباشد البته سالک از دغدغهٔ اندهان هم که خوف و حزن تعبیری از آن است (§ ۳۷۲ذ) ایمن می ما ند. به علاوه ذکر قلبی که بر استغراق دراسماء و صفات حق یا افعال و آثار وی مبتنی است حکم آن صیقل را دارد که مولانا در قصهٔ مری کردن رومیان و چینیان (§ ۲۹۱پ) بدان اشارت دارد* ؛و چون حضور با حق که در طی ذکر حاصل می شود دل را از نقش ماسوی خالی می دارد، عجب نیست که در ادراک حقیقت آنچه را فکر سالک بدان دسترس ندارد ذکر برایش قابل دسترس سازد* وحتی وی را در اطوار سیر به ادراک جذبه هم نایل نماید و به مشاهدهٔ انواری که جز سالک مجذوب را بدان راه نیست هدایت نماید. پ

۳۷۴

با آنکه در سیرالی الله آنچه سالک را به پرواز در می آورد جذبه است و به همین سبب صوفیه آن را اصل عمدهٔ راه سلوک تلقی کرده‌اند*، در آنچه برای اکثر سالکان راه از طریق کار وعمل حاصل می آید، نیل به توفیق حق که دریافت جذبه را هم شامل است محتاج همت به نظر می آید، و آن هم وقتی دست می دهد که دل با تمام قوای روحانی خویش متوجه حق گردد. اینکه همت را پر و بال انسان خوانده‌اند* از آن روست که انسان به قوت همت در فضای طلب به پرواز در می آید و حتی به آنچه رفعت و علوّ فوق العاده‌اش عروج و وصول بدان را خارج ازحدّ توهم سالک نشان می دهد دسترس می یابد. پس طالب صادق که چون به نیروی همت خویش بنگرد خود را برای هیچ کاری عاجز وحقیر نمی یابد*، در طلب حق نیز از پا نمی‌نشیند و باآنکه می داند در سلوک طریقت اصلْ کششی آنسویی

۱/۳۷۳—الرسالة القشیریه/۱۰۱ ۲—مرصادالعباد/۲۷۵ مقایسه شود با/۲۷۱

/۳۷۳ ★ الف: ۷۵٤/۲ پ: ۱۸۸/۳ مقایسه شود با ۷/۳—۱۸٦، ۳٤٦۷/۱، ۱٤۷۵/٦ ~

است باز از کوشش اینسویی خویش نومید نمی‌شود، و همین تأثیر همت وی را به دریافت جذبه هم نایل می‌کند[1]. از ینجاست که بعضی مشایخ همت را از وادیهای سلوک خوانده‌اند[2] و وصول به حق را جز به دستوری همت ممکن نیافته‌اند [۲۷]. الف

معهذا جذبه‌یی که از جانب حق می‌رسد، و صاحب همت که آن را احیاناً در بین راه سلوک در می‌یابد از تأثیر آن راه صدساله را یکشبه می‌پوید، خود موقوف صرف همت و مستلزم کوشش و عمل سالک نیست؛ چنانکه بدون سلوک و مجاهده و حتی بدون طی کردن منازل و اطواری که همت نیز در نزد برخی مشایخ خود یک وادی آن محسوبست، ممکن است جذبهٔ عنایت انسان را به ناگاه در رباید و به آنچه غایت سلوک و هدف طریقت به شمارست هدایت نماید. درست است که این امر جز به نادر اتفاق نمی‌افتد اما چون مشیت حق توقف بر اسباب ندارد، وقوع آن ناممکن نمی‌نماید؛ خاصه که این جذبهٔ الهی به قابلیت هم موقوف نیست، چراکه قابلیت نیز خود موهبت و عطای حق است* و البته مقدم بر آن نتواند بود [۲۸]. ب

به هر حال این کشش و موهبت الهی حالی است که در حوصلهٔ قال نمی‌گنجد و جستجویی است که در آن، طالب به سراغ مطلوب* می‌آید. اما آنکس که به کمند جذبه مجذوب است در قید حال و قال نیست، احوال او از آنگونه است که مولانا در قصهٔ موسی وشبان* به بیان می‌آورد، و پیداست که در حوصلهٔ آداب و رسوم ظاهر گنجایی ندارد. چون او را در غلبات شوق به تعجیل بر اطوار و منازل راه عبور می‌دهند، بر رسم و راه منزلها واقف نیست. حال او در قیاس با سالک عادی به حال طیّار در قیاس با سیّار می‌ماند. درست است که سالک هم بی کمندجذبه‌یی در راه نمی‌پوید، اما او را آهسته و با تأنّی می‌برند؛ از ین روبر حالات و مقامات به تدریج گذردارد؛ و چون آفات راه و پیچ و خم‌های آن را می‌داند دیگران را نیز راهبری می‌تواند کرد[3]. بدینگونه فرق است بین سالک مجذوب که در میان راه جذبه‌اش می‌رباید و او با وجود جذبه از طریق سلوک و مجاهده به مقصد می‌رسد، با مجذوب مطلق که از حال خود نیز واقف نیست و جذبهٔ الهی او را بیخودانه به‌سوی مقصد می‌برد: این یک، رو به سوی دوست داردو آن یک، رویش هم روی اوست*. پ

چون عنایت حق به اسباب و مقدمات حاجت ندارد، بسیار هست که آنچه را سلوک و مجاهده نمی‌تواند حاصل کند جذبهٔ عنایت حق تحقق می‌دهد و در حالی که مجاهد سالک هنوز در نیمه راه خویش است جذبهٔ الهی آنکس را که هنوز قدم در جادهٔ سلوک ننهاده‌است «از بسی عقبه‌های عظیم» می‌گذراند[4] و به مقصد

می رساند*، و بسا نیز که آنچه را سالک مجاهد با وجود مجاهده بدان دست نمی یابد جذبهٔ ناگهانی بی هیچ مجاهده یی برای وی حاصل می کند، و اشارت **جَذْبَةٌ مِن جَذَباتِ الحق تُوازِی عَمَلَ الثَّقَلَین** که در روایات صوفیه به عنوان حدیث مذکورست[5] به همین معنی مربوط است. بدینگونه، مجذوب مطلق که حالش ورای قیل و قال است با ارشاد و هدایت خلق سر و کاری ندارد،[6] اما سالک مجذوب هر چند خود مجذوبانه به طی منازل می پردازد می تواند به ارشاد و هدایت طالبان اهتمام کند. ت

مولانا تفاوت حال مجذوبان حق را با سالکان طریق درقصهٔ آن سه برادر تصویر می کند* که به موجب وصیّتِ پدر هر یک که ازدیگران کاهلتر بود میراث پدر به وی می رسید. اشارت به این معنی که عارفان در ین زمینه از همهٔ عالمیان کاهلترند* ناظر به همین مجذوبان حق است، که چون از مجاهده دست بازداشته اند کار ایشان را، که همان مجاهده و طلب باشد، خداوند عهده می کند* و آنها را به مرتبهٔ خلافت الهی، که میراث پدر کنایه یی از آن است، می رساند. گویندهٔ مثنوی بدینگونه نشان می دهد که جذبه و عنایت حق بیش ازمجاهده و ریاضت مایهٔ نیل به مقصدست، اما این امر موهبت وعطای حق است، برای هر کسی به مجرد جهد وطلب حاصل نمی شود، و با اینهمه آنچه سالک می تواند به آن دل ببندد جدّ کردن در «طلب» و ابرام در «طلبکاری» است که هر مانع را از پیش برمی دارد و مفتاح همهٔ مطلوبهاست*. پس سالک باید در همه حال دست در دامن جهد و طلب درزند* و حتی آنجا که اسباب و موجبات نیل به مطلوب هم حاصل به نظر نمی آید جدّ وابرام را رها نکند، چرا که ترک کردن و دست بازداشتن از جهد و طلب نوعی نازست و آن در خور طالب عاشق نیست. ث

جهد و طلب هم البته بدون هدایت و ارشاد شیخ راهدان ممکن نیست. و معلوم است که شیخ راهدان چون جادهٔ طریقت را به قدم مجاهده پیموده است، هر چند گردن درکمند جذبه داشته است، باز از فراز و نشیب راهها و رسم وراه منزلها آگاه است؛ و طالب صادق چون ارادهٔ خویش را در وجود وی حصر می نماید او را مراد خویش می یابد واز ین رو مرید وی می شود و خویشتن را تسلیم ارادهٔ وی می دارد. و بدینگونه ورای راه مجذوبان که جز معدودی از آن طریق به مقصد مجال وصول ندارند، آنچه مرید راه حق را در جادهٔ طریقت به مقصد هدایت می کند سلوک مریدانه است که البته اصول و آداب دارد (§ ۳۷۱ب ومابعد). وسالک در بدایات سلوک دراقلیم تلوین که مرتبهٔ احوال است سیر می کند، به مرتبهٔ تمکین که خاص اهل مقامات است در نهایات سلوک مجال وصول دارد. و البته در بین

سالکان طریق کسانی که اهل مقام باشند وجودشان نادر است*، و کسانی هم که ذوق عمل ندارند و در عرفان نظری و آنچه خود ازآن به بحث وفحص اسرار بلند تعبیر می کنند* در می پیچند (§ ۳۶۹ب) مادام که از فکر به ذکر نپردازند، از تحقق به معنی سلوک بی بهره اند.

ج تأکید و توصیهٔ بسیاری که مولانا در باب مقام شیخ و ضرورت متابعت از وی دارد نشان می دهد که در سلوک طریقت تبعیت و تسلیم مرید بر اشارت مرشد درنزد وی اهمیت بسیار دارد. چنانکه استمرار در ذکر هم، با آنکه خود وی برای مریدان خاص خویش به التزام وجد و سماع توجه بیشتر نشان می دهد، در نزد وی با اهمیت خاصی تلقی می شود (§ ۳۷۱ الف و مابعد). و پیداست که آنچه وی آن را «سماع راست» می خواند کار هر سالک نوراه نیست، آنچه هر سالک نوراه می تواند در طی طریق سلوک بدان تمسک نماید ذکرست - قلبی یا لسانی. تأثیر ذکر در دفع وساوس و خواطر شیطانی در نزد مولانا تمثیل آن برهنه راتداعی می کند که در آب می جهدوخود را از نیش زنبور در امان می پندارد؛ لیکن زنبور، فقط بدان سبب که از آب می گریزد، تا وی درون آب است آزارش نمی رساند، معهذا بالای سَرِ وی همچنان در طواف می ماند و به محض آنکه سر از آب بیرون می آورد وی را نیش می زند. ذکر حق هم مثل همین آب است، نه فقط انسان را از نیش وسوسه در امان می دارد، بلکه در عین حال وجود وی را از هر آلایش پاک می کند و جان وی را هم طراوت و صفا می بخشد*.

چ

۳۷۵

اما سلوک و مجاهدهٔ اهل طریقت، که نیل به از خوَد رهایی وخالی گشتن از خودی غایت آن است، از نیّت خالص و توبهٔ خالصانه آغاز می شود (§ ۳۶۳ الف و مابعد) که اولین قدم درتوجه به حق وخروج ازغفلت دنیای حسّی است. خروج از غفلت البته مقدمهٔ عقدنیّت وداعی مجاهده است، وهر چندغفلت ستون عالم حس وموجب قوام کار دنیاست*، تنبّه و هشیاریی که انسان را از این غفلت بیرون

۳۷۴/ ۱ و۲—منازل السّایرین، شرح فرکاوی/۹۳ ۳و ۴—مرصادالعباد/۳۷۵، ۲۳۳
۵—احادیث مثنوی/۱۱۹ ۶—مرصادالعباد/۲۴۰

۳۷۴/ ★ الف: ۱۴۷۶/۶~، ۱۳۴/۶، ۱۴۳۸/۳ ب: ۱۵۳۷/۵ ~ پ: ۲۲۱۱/۱ ~، ۱۷۲۰/۲ ~، ۳۱۴/۱ ~ ت: ۶۸۴/۱ ~ ث: ۴۸۷۷/۶ ~، ۴۸۸۶/۶، ۴۸۸۷/۶، ۳/۳—۱۴۴۲، ۱۴۳۹/۳ ج: ۱۴۳۸/۱، ۴۲۳۴/۳ چ: ۴۳۵/۴ ~

می کشد رشحه‌یی از دنیای غیب است (§ ۳٤۳خ). و همین نکته نشان می دهد که تا اشارت غیبی نباشد خروج از غفلت برای سالک ممکن نیست؛ اما عزیمت سلوک و مجاهده هم برای سالک از نیّت جزم آغاز می شود. و البته آنچه کاشف از نیت است قال نیست، حال است؛ به همین سبب خداوند نظر به زبان وقال ندارد[۲۹]، ناظر به درون و حال است*. الف

از همین روست که مرید صادق به اعتقاد مولانا به دستاویز همان نیت خالص خویش به مقصد می رسد؛ و اگر شیخ وی هم مدّعی بیوقوفی بیش نباشد راه وی، چون با نیت خالص و عزم جازم در آن به سلوک پرداخته است، به مقصد درست منتهی می شود و بدینگونه حال او به حال آنکس می ماند که قبله را نمی داند و در تحرّی آن (§ ۱۰٦ ز) از هر سویی نماز می خواند. چنین کسی هر چند قبله را به درستی نشناخته باشد* نمازش درست شمرده می شود. به علاوه سالک طریقت، حتی اگر از همان آغاز کار طریق زاهدان و مترسمان راه را پیش گیرد و سلوک خود را نه به خاطر وجه حق بلکه فقط برای نعیم بهشت یا نیل به جاه و شهرت یا جلب مریدان و نظایر این امور شروع نماید، باز ممکن است در طی سیر و سلوک مجذوب حق شود و آن غرض اول را به کلّی کنار بگذارد. ب

در توجیه این امر مولانا حال آن اعرابی را خاطرنشان می کند که چون آب بادیه را به بغداد می آورد به حاجبان خلیفه که از وی مقصدش را می پرسند می گوید تا اینجا به قصد دینار آمدم اما اینجا که رسیدم مست دیدار گشتم و دیگر بدانچه به قصد آن عزیمت کردم نمی اندیشم*. در واقع در احوال انبیا و صحابه هم، چنانکه مولانا یادآوری می کند، نظیر این تبدل مقصد بسیارست، و مکرّر اتفاق می افتد طالب به قصد امری عادی آغاز سلوک می کند و در طی سلوک مقصدی بس عالی برایش پیش می آید*. پس آغاز کار مهمّ نیست، مهم جذبه‌یی است که انسان را به مقصد می برد. و همین نکته است که نشان می دهد سالک بی جذبهٔ عنایت حق (§ ۳۷٤ الف ومابعد) نه می تواند سلوک بیاغازد و نه می تواند به مقصد برسد. پ

چنانکه نیل به توبه هم، که در دنبال خروج از غفلت مرید سالک را در طریق سلوک جازم می دارد، امریست که نیاز به توفیق و تیسیر الهی دارد وذوق آن نقل هر سرمست نیست*. تازه توبه وقتی ناشی از جذبه نباشد درد طلب را در انسان برنمی انگیزد. و تایب در آن حال به پروانه می ماند*: آتش بال و پرش را می سوزد و اورا از نزدیک شدن به فروغ آتش پشیمان می سازد، اما چون توبه وندامتش از احساس رنج و سوزش است و بر ادراک زیان آتش مبتنی نیست، این توبهٔ وی

استواری ندارد* و باز شوق و هوس او را به سوی آتش مجذوب می کند. ت

در طی طریقت آنچه نیل به مقصد را برای سالک ممکن می کند غلبه بر نفس ورهایی از سلطهٔ اوست. و این نکته که راه ریاضت نزد بعضی مشایخ از میان بادیهٔ فقر و شقاء عبور می کند [۳۰] از آن روست که این مشایخ نیل به از خود رهایی را که غایت عمدهٔ سلوک محسوبست متوقف بر تحمل ذلت وحقارت سؤال می پندارند، و صورت درویشی را که عبارت از دریوزگی است برای تحقق معنی آن که نیل به فنا و از خود رهایی است لازم می‌شمرند. از ین رو دریوزگی اختیاری، که در مثنوی گه‌گاه به عنوان یک مرحله از سلوک تصویر می‌شود، با آنکه در ظاهر غریب بلکه سخیف به نظر می آید، توجه به هدف تربیتی آن شاید تا حدی طرز تلقی مولانا و سایر مشایخ را از این معنی قابل توجیه بنماید.

ث

بدینگونه، تحمل کردن ایذاء خلق و تن دادن به مذلت ومسکنت در نزد مشایخ غالباً وسیله‌یی تلقی می شود که سالک طریق با تمسّک بدان در واقع با غرور و رعونت خویش، که موجب دوام غفلت ومانع وصول به مقصدست، مبارزه می کند. فی المثل در مثنوی حکایت شیخ محمد سررزی* گدایی کردن و آزار خلق دیدن را نوعی ریاضت که مبنی بر اشارت حق و موجب نیل به کمال قرب اوست نشان می دهد؛ چنانکه حکایت ابراهیم ادهم وترک ملک خراسان* هم دلق‌پوشی و اختیار فقر را مرحله‌یی از اطوار مجاهده با نفس ووسیله‌یی برای رهایی از سلطهٔ آن تصویر می کند. حکایت ابراهیم ادهم و شیخ سررزی هر دو از لحاظ اقلیم روحانی ومحیط مادی داستان ممکن است باقی ماندهٔ تصویرها و تجربه‌هایی از قصهٔ بودا و مجاهدتهای مرتاضان هند به نظر آید؛ اما اینکه نزد زهاد وقدیسان مسیحی در اروپای قرون وسطی نیز این فقر اختیاری و خواری و دریوزگی وسیله‌یی برای تهذیب و تزکیهٔ نفس و مقدمه‌یی برای رهایی از جمیع وساوس شیطانی تلقی شده است نشانه‌یی از ین معنی است که جستجوی حقیقت در نظر عارف سالک با دلبستگی به جاه و غرور فاصلهٔ بسیار دارد، و بدون رهایی ازسلطهٔ نفس و تعلقات نفسانی نمی توان به حقیقت که تحقق کمال ممکن انسانی است نایل آمد.

ج

از جمله آنچه سان فرانچسکو+، قدیس آسیسی اهل ایتالیا، در خطاب به یک مرید صادق خویش به نام برادر لئونه+ در الزام تحمل ایذاء خلق والتزام فقر وخاکساری به بیان می آورد شایستهٔ فکر و بیان یک شیخ اقطع* یا یک شیخ سررزی به نظر می رسد. وی در طی این خطاب آکنده از درد و نیاز خویش به این مرید سالک خاطرنشان می دارد که آنچه برای سالک راه حق «سعادت کامله»+ به شمار

تواند آمد نه قدرت بر اظهار کرامات است نه مهارت درایراد مواعظ، نه احاطه بر السنهٔ مختلف است نه تبحر در دانش های گونه گون، بلکه فقط عبارت از اینست که راهب ژنده‌پوش گرسنه وقتی از هول باران وسرما به درِ صومعه‌یی التجا می کند و خادم صومعه در را بر روی وی نمی گشاید و با دشنام و جفا وی را می راند و حتی به چوب و سنگش می آزارد، فقیرراهب اینهمه‌را با صبر و بردباری تحمل کند و هر چه را به وی می رسد از جانب خداوند بداند و آنگاه است که وی به «سعادت کامله» نایل آمده است و به مرتبهٔ قدس و طهارت واقعی اولیاء حق رسیده است[۳۱]. آیا طنین صدای درویش مسلمان فانی و از خود رسته‌یی را، مثل عیاضی که هفتاد بار غزا کرده بود★ و آن درویش که در کشتی متهمش کردند★، در ین موعظهٔ آکنده از درویشی و خاکساری نمی توان باز یافت؟ چ

به هر حال این فقر و دریوزگی که وسیلهٔ تزکیهٔ و تهذیب نفس است با دریوزگی کاهلانه‌یی که ناشی از توکل نامحمود و مبنی بر اجتناب از هر گونه کسب و عمل است تفاوت دارد؛ و هر چند بعضی از صوفیه این گونه توکل مذموم را هم از مقولهٔ مجاهده تلقی کرده‌اند ودرویشی خوانده‌اند، باز به هر حال به قول مولانا، فرق است بین آنکس که درویش است به خدا وتشنه به خداست با آنکس که درویش است از خدا وتشنه به غیرست★. چون آنکس که تشنهٔ حق است دایم از جود او آب لطف می چشد، و آنکس که تشنهٔ غیرست هر چند درویش می نماید درویش نیست؛ و عشق حق و فنای از خودی که نشان درویش واقعی است درد ونامرادی می خواهد، و هر مدعی بی حقیقت را لاف آن نمی رسد؛ و آنکس هم که به این مایه نامرادی و خاکباشی خرسندست از اینکه خلق عالم اورا دیوانه و سودازده بپندارند یا این احوالش را ناشی از شکست و سرخوردگی بخوانند پروایی ندارد. ح

البته نزد سالک طریقت، مادام که راه خود را در پرتو شمع شریعت می پوید، هدفِ مجاهدهٔ با نفس قطع کردن ریشهٔ تمام شهوتهای نفسانی نیست، مقهور کردن و به فرمان درآوردن آنها مرادست. از همین روست که رهبانیت را اهل مجاهده با نظر مساعد نمی نگرند؛ چرا که عفت هم بدون وجود شهوت تحقق نمی یابد★، و شهوت اگرطغیانش موجب فسادست اعتدالش شامل ضرورت بقای نسل و دوام نوع انسانی است. پس نیل به کمال روحانی که سالک طالب آنست موقوف به قطع شهوتها نیست، به غلبه بر آنهاست. ومجاهدهٔ با نفس هم که صوفیه آن را جهاد اکبر می خوانند جهت آن نیست که تن ونفس را به کلّی نفی نمایند، برای آنست که آنها را برای نیل به مقصد تحت فرمان خویش درآرند★. و اینهمه نشان می دهد که

طریقت در نزد مشایخ از شریعت جدایی ندارد، و راه سالک جز با روشنی شمع شریعت به مقصد حقیقت منتهی نمی‌شود. خ

Perfetta letizia, Fratte Leone, San Francesco +/۳۷۵

۳۷۵/ ★ الف: ۱/۷—۲۰۶۶/۲ مقایسه شود با ۲۶۰۸/۴، ۱۷۵۹/۲ ب: ۲۲۸۵/۱~ پ: ۲۷۸۴/۱~، ۲۷۸۹/۱~ ت: ۱۶۴۳/۲، ۲۲۹۱/۴~، ۲۳۰۰/۴~ ج: ۲۶۶۷/۵~، ۷۲۶/۴~ چ: ۱۶۱۴/۳~، ۳۷۸۰/۵~، ۳۴۷۸/۲~ ح: ۲۷۵۱/۱ و عنوان بعد خ: ۵۷۷/۵، ۳۱۰/۱~

تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست

۱۵۰ مقصد حقیقت

۳۷۶ هر چند جادهٔ طریقت را آنگونه که از تقریر مولانا برمی آید جز در روشنی شمع شریعت نمی‌توان طی کرد، البته پویندهٔ راه نه شمع را همچون مقصد خویش می نگرد، نه توقف در جاده را به جای نیل به مقصد جایز می شمرد. چنانکه بیمار هم هر چند علم طب آموزد و پرهیز و دارو را کار بندد، تا به صحت که غایت آنهاست دست نیابد از آن علم و عمل فایده‌یی حاصل ندارد. سالک نیز تا به معنی شریعت و طریقت، که حقیقت در واقع تعبیری از آن است، تحقق پیدا نکند، از آن هر دو چنانکه باید بهره‌یی نمی‌یابد. به گفتهٔ بعضی مشایخ، حقیقت لُبّ شریعت محسوبست و حکم مغز بادامی را دارد که شریعت قشر آنست، اما مغز البته بدون قشر که محافظ آنست باقی نمی ماند، و تا وقتی مغز کمال نیافته است و هنوز خام و ناتمام است اگر آن را از پوست جدا نمایند البته تمام آن تباه و ضایع می شود[۱]؛ پس به هر حال همین قشر شریعت هم برای لُبّ حقیقت لازم است. و از همین تشبیه پیداست که از لحاظ جوهری هم حقیقت با شریعت مغایر نیست؛ چون در شجر هم میوه با ریشه، و قشر با دانه تجانس دارد؛ و حقیقت که بار درخت شریعت محسوبست البته مغایر با درخت نمی تواند بود، وهر چند درخت بی بار هست باری بار هم خود جز از درخت حاصل نمی آید[۲]. پس سالک طریقت اگر درخت شریعت را با مجاهده وعمل بارور نکند نمی‌تواند حقیقت را که بار این درخت محسوبست دسترس پذیر بیابد. درست است که وقتی علماء ظاهر حقیقت را عین شریعت می‌خوانند و علم اهل باطن را نفی می کنند دعویشان نزد اهل باطن نامقبول تلقی می شود[۳]، اما مشایخ قوم قول کسانی را هم که ادعا دارند حقیقت با شریعت جمع نمی آید و چون حقیقت کشف گشت شریعت برخیزد نیز باطل و منسوب به اهل

الف

الحاد می‌شمرند[۴].

در واقع احتمال مغایرت جوهری بین حقیقت با شریعت مبنی بر تصور طور ماوراء عقل است. ولیکن طور ماوراء عقل وقتی مجوّز این احتمال تواند شد که خود مخالف و مغایر با حاصل وحی و نبوت باشد. اما کسانی امثال غزالی که در توجیه اقوال صوفیه قایل به وجود «طور ماوراء عقل» گشته‌اند آن را عبارت از همین معنی وحی ونبوت دانسته‌اند. واگر مراد از طور ماوراء عقل امری جز وحی و نبوت باشد، قول بدان منجر به ابطال شرایع و انسداد باب ایمان می‌شود [۱]؛ و چون اینگونه طوری با حکمت و برهان هم که طور عقل است مغایرت دارد چیزی جز اوهام فاسد و دعاوی باطل نخواهد بود، و پیداست که هدف ریاضات صوفیه و تمسّک آنها به آداب طریقت نمی‌تواند نیل به چنین امری باشد. از ینجا برمی‌آید که تصور تفاوت بین شریعت و حقیقت متضمن تضاد و تقابل بین آنها نیست، شریعت ظاهر حقیقت وحقیقت باطن شریعت محسوبست و بدینگونه هیچ یک از آن دیگر خالی و بی‌آن تمام نخواهد بود. پس اگر تفاوت بین آنها هست اختلاف در مراتب سلوک سالکان است و بدینگونه، برخلاف آنچه از بعضی مترسمان ومدعیان قوم منقولست، در نزد مشایخ حقیقت و شریعت با یکدیگر تلازم دارند و یکدیگر را تأیید می‌کنند و از آنچه طریقت خوانده می‌شود نیز جدایی ندارند، تفاوت آنها بر حسب تفاوت حالات ومقامات اهل ایمان است؛ حتی به حکم اشارت **الشَّریعةُ اَقوالی والطریقةُ اَفْعالی والحقیقةُ حالی**، هر کس آنچه را گفتار پیامبر محسوبست می‌پذیرد و عمل می‌کند اهل شریعت است، آنکس که آنچه را کردار اوست می‌ورزد اهل طریقت است، اما اهل حقیقت آنکس باشد که آنچه را وی دیده است مشاهده می‌کند.[۵] پس تفاوت در اصل وجوهر حقیقت و شریعت نیست در مراتب سالکان راه آنهاست. از ین جمله آنکه به عبادت حق بسنده می‌کند در مقام شریعت است، آنکه دایم دل را با وی حاضر می‌دارد در مقام طریقت است، و آنکه وی را مشاهده می‌کند در مقام حقیقت. و بعضی محققان گفته‌اند مقام شریعت مرتبهٔ علم‌الیقین است، مقام طریقت مرتبهٔ عین‌الیقین، و مقام حقیقت مرتبهٔ حق‌الیقین محسوبست[۶]. و هر چند مرتبهٔ حق‌الیقین نزد بعضی مشایخ «آنست که بدان راه نیست»[۲]، لیکن مقام حقیقت هم که عبارت از «وصول الی الله» است همچنان برای هر کسی دست‌یاب نمی‌شود؛ و قول شبلی که در تفاوت این مراتب می‌گوید «شریعت آنست که او را طلبی و حقیقت آنست که او را بینی»[۷] نیل به این مقصد را امری نشان می‌دهد که به آسانی نمی‌توان بدان امیدداشت. واگرشریعت التزام عبودیت، و حقیقت مشاهدهٔ

ربوبیت[۸] محسوبست پیداست که هر چند بین اصل آنها مغایرت نیست، بین مراتب آنها تفاوت بسیارست. ب

به هر حال اشارت قول مشایخ که در بیان تفاوت این مراتب گفته‌اند که **الشّریعةُ اَنْ تَعْبُدَه والطّریقةُ اَنْ تَقصِدَه والحقیقةُ اَنْ تَشْهَدَه**[۹]، نشان می‌دهد که آنچه مقصد سالک به شمارست مشاهدهٔ حق است، اما نیل بدان هم بی‌آنکه نخست وی را آنگونه که شرط عبودیت محسوبست عبادت نماید وآنگونه که لازمهٔ سلوک رهروی جازم است به قصد و طلب وی برخیزد البته ممکن نیست. معهذا هر چند وصل به حق که عبارت از نیل به مقصدست توهم اتحاد باآن را الزام نمی کند و شهود حق در مفهوم صوفیانهٔ آن مستلزم اتحاد و حلول، که بعضی متشرعه و متکلمان به صوفیه منسوب داشته‌اند، نیست، لیکن نیل بدان هم جز با رفع موانع و حجابهایی که سالک را از مقصد باز می‌دارد و وی را به «جاده» یا «دلیل» مشغول می‌سازد حاصل نمی‌شود. و در واقع چون غایت سیر در جادهٔ طریقت جز آنچه مولانا آن را «الوصول الی الله» می‌خواند و در دیباچهٔ دفتر پنجم مثنوی از آن تعبیر به «حقیقت» می کند چیزی نیست، استغراق در غایت و مقصد گه‌گاه ممکن است سالک را از توجه به راه و دلیل که عبارت از طریقت و شریعت است منصرف دارد، و البته آنکس که بر بام رفیع است دیگر به نردبان که وی آن را برای عروج بر بام می‌خواست حاجت ندارد، و آنکس هم که به وصال محبوب رسیده است دیگر به واسطه که موجب ایصال او بوده است اشتیاق وعلاقه‌یی نشان نمی دهد*؛ ولیکن این ذوق وصال هر چند واصل را از واسطه بی‌نیاز می‌دارد؛ واسطه را هم در نزد وی در خور نفی و نفرت نمی‌سازد. پ

به علاوه چون در هر حال نیل به مدلول بدون دلیل حاصل نیست، قبل از وصول به مدلول هم ترک دلیل خلاف عقل است. و البته دلیلی که طالب را به مدلول و مطلوب می‌رساند اگر ترک کردنش جایز باشد، نفی کردنش نارواست. اما هر چند در مقام وصال بین طالب و مطلوب هیچ چیز گنجایی ندارد، انصراف ازواسطه هم در حکم نفی آن محسوب نیست. در چنان حال طالب سالک حتی «خودی» خود را هم که موهم غیریت واثنینیّت است در می‌بازد. و اینکه در خبر کمیل [۳] هم حقیقت عبارت از صحو معلوم با محو موهوم خوانده می‌شود اشارت به همین حال سالک است که با وصال به حق کل عالم را موهوم بل معدوم می‌یابد. و شک نیست که برای نیل به این حال، سالک از قید زمان و مکان و از حدّ شریعت و آداب در می‌گذرد؛ و وقتی در نهایات سیر الی الله به چیزی از آنچه «احوال» صاحب

شر یعت محسوبست تحقق پیدا کند البته از اینکه در آنچه به شر یعت تعلق دارد دچار لغزش گردد ایمن می ماند. و مثل ز ید، که حقیقت ایمان او در مثنوی تصو یری از نیل به این مفهوم از حقیقت محسوبست، از طر یق التزام ر یاضات و مجاهدات خاص اهل طر یقت به مقام کشف ومشاهده می رسد* و بدینگونه، حال او مصداق حال آن قوم می گردد که مولانا وصف حالشان را از حدیث رسول نقل می کند وآنها را با وی - بارسول - هم همت و هم گوهر می یابد*، و معلوم است که نیل به این مرتبه بدون التزام شر یعت ممکن نمی شود. ت

باری هر چند وصول الی الله و آنچه لقاء ربّ ومشاهدهٔ ر بو بیت خوانده می شود، آنگونه که از تقر یر مولانا در دیباجهٔ دفتر پنجم مثنوی [٤] برمی آید، بدون عمل صالح که التزام عبودیت ومتابعت شر یعت لازمهٔ آن است حاصل نمی شود، سالک با رهایی از خود و نفی انیّت که لازمهٔ محبت حق وعشق راستین است نمی تواند راه طلب را تا نهایات آن دنبال کند؛ وبا آنکه این رابطهٔ عشق ومحبت هرگز ورطه یی را که بین واجب و ممکن وجود دارد پر نمی کند، استغراق و استهلاک عاشق را در وجود معشوق که مشاهده و فناء حاصل آنست قابل تحقق می سازد؛ واین معانی به الهیات صوفی که در مثنوی انعکاس دارد به طور بارزی رنگ صمیمانه می دهد، و آن را بیشتر بر تجر به یی ادراکی مبتنی می دارد تا بر استدلالی نظری، و در حقیقت به جای آنکه در آن به اثبات وجود حق و بحث در ذات و صفات وی پردازد، به نفی انیت عبد و فناء وی در صفات حق اهتمام می کند. ث

۳۷۷

به هر حال مثنوی چون بیشتر مبتنی بر عرفان عملی است در الهیات هم به آنگونه مباحث که نزد اصحاب عرفان نظری مطرح است ناظر نیست، و آن اندازه هم که اینگونه مباحث در جای جای آن مطرح می شود غالباً ازآن روست که آنچه را حقیقت نام دارد با شر یعت خالی از تضاد نشان دهد. و هر چند مولانا از خوض در ین مسأله که عقل جز وی در آن به ورطهٔ حیرت فرو می رود و اگر طر یقی

۱/۳۷۶—شرح گلشن راز/۲۹۶ ۲—انس التأئبین/۱۶۱ - ۳—اللمع/۴۳ ٤—کشف المحجوب/۴۹۹ ۵—نسفی، انسان کامل/۳ ۶—طرایق ۱ /۳۲ ۷—تذکرة الاولیاء ۱۷۷/۲ ۸و ۹—قشیر یه/۴۳

۳۷۶/ ★ پ: ۱٤۰۰/۳ ت: ۱/۳۵۰۰، ۱/۳٤۶۲

برای نیل بدان هست جز عقل وحیی و متابعت از آن نیست عمداً اجتناب دارد، در آنجا که این مباحث در کلام وی مجال طرح می یابد الهیات وی طریقهٔ اهل برهان را با شیوهٔ اهل کشف به هم می آمیزد، و به جای آنکه عالم حس را وسیلهٔ اثبات عالم غیب نماید عالم غیب را ضماندار اثبات عالم حس می سازد. الف

در واقع اینکه خداوند در زبان اهل عرفان «حق» خوانده می شود مخصوصاً از آن روست که وجود وی در نزد آنها حقیقت ثابت است و لاجرم حاجت به اثبات ندارد، آنچه وجودش به اثبات محتاج است وجود ماسوی است که وصف باطل مصداق آنست، و قصهٔ شمس تبریز با آن طالب علم مغرور که مولانا در فیه‌مافیه بدان اشارت دارد متضمن تقریر همین معنی است [۵]. بدینگونه محرک عارف در توجه به حق اثبات ذات و صفات او نیست، نفی ذات و صفات خویش است، و عشقی که وی را در تمام طول جادهٔ طریقت به دنبال حقیقت که وصول الی الله در پرتو هدایت شریعت الهی است به پویه و طلب وامی دارد نیز جز همین تسلیم و قبول عاشقانه چیزی را اقتضا نمی کند. ب

از ین رو، برخلاف اصحاب عرفان نظری که بحث در ذات و صفات حق را «اسرار بلند» تلقی می کنند، وی در آنچه به ذات و صفات خداوند مربوط است به جای بحث ونظر به سنت و شریعت تمسّک می کند و برای آنکه افراط در تشبیه یاتنزیه مایهٔ لغزش فکرش نشود غالباً از طرح این مباحث احتراز می جوید، و با اینهمه آنجا که مسأله را در بین موسی و شبان مطرح می سازد*، در عین آنکه حق را ماورای تشبیه وتنزیه نشان می دهد، تشبیه صمیمانهٔ چوپان ساده‌دل را کمتر از تنزیه خشیّت‌آمیز موسی مورد توجه و قبول حق نمی یابد. پ

این نکته هم که وجود خدا را بر رغم حکیم مُفَلْسِفْ ازجنبهٔ نظری محتاج به اثبات نمی یابد ناشی از همین طرز تلقی صمیمانهٔ اوست که با وجود حق همهٔ ماسوی را عدم محض می بیند، و پیداست که نمی تواند آنچه را جز «نیست هست نما»یی نیست شاهدی بر وجود «هست نیست نما»یی سازد که هست واقعی جز وصف او نیست و هر چند بیچون* ولاکیف است و ضدی برایش قابل تصور نیست*، اتصالی بیچون، بی تکیّف و بی قیاس هم با جان ناس دارد*؛ و از آنجا که کار با کریمان دشوار نیست*،عشق سالک می تواند وی را در حضرت او و به مقام مشاهده‌یی که در مرتبهٔ قرب برای رسول حاصل گشت نایل نماید. ت

آیا همین معنی که صوفی از خدا تعبیر به «هو» می کند* و این تعبیر خود حاکی از شعور به غیبت و حضور خود وی از ذات اوست صبغهٔ صمیمانه‌یی را که در

الهیات صوفیه هست نشان نمی‌دهد؟ در واقع طعن بر آنکس هم که از هو به نام هو قانع می‌شود* نیز به طور ضمنی حکایت از انس و عشقی دارد که عارف واقعی را با معشوق حقیقی در میان است ومدعی کاذب البته از آن احوال بویی نمی‌برد. به علاوه، وقتی مولانا عشق را وصف حق می‌داند و خوف را وصف مربوط به خلق می‌خواند*، در حقیقت اشارت به صمیمت و اُنسی دارد که عارف را به حق راه می‌نماید*، و زاهد ترسکار و باحث مستغرق در چند و چون را بدان مقام راه نیست. ث

۳۷۸

آنچه این رنگ صمیمانه‌یی را که در الهیات صوفیه انعکاس دارد جلوهٔ بارز می‌بخشد طرز تلقی آنها از صفات الهی است که هر چند زاید بر ذات نیست و از آن جدایی ندارد، در نزد صوفی تا حدی به سبب تجانس اسمی هم که باشد وسیلهٔ تحقق وصول الی الله محسوبست،و صوفی نظریهٔ فناء فی الله را بر مفهوم فانی شدن صفات بشری خویش در صفات الهی مبتنی می‌سازد، و سلوک خود را عبارت از تخلق به اخلاق الهی و خروج از صفات بشری می‌خواند، و تجلی حق را هم که تجربهٔ شهودی خود اوست در حدّ تجلی صفات و همچنین تجلی افعال و آثار که مربوط به صفات است برای خود قابل تحقق می‌داند، و آنچه را تجلی ذات نام دارد وماورای صفات است امری می‌داند که مثل تجلی طور بدون اندکاک هستی خویش نیل بدان ممکن نیست. و بدینگونه بی‌آنکه ذات را قابل دسترس تصور کند، از طریق رهایی از خویش خود را در صفات حق فانی می‌نماید و با نیل به عشق ومعرفت شهودی، مقصد سلوک خود را در جادهٔ طریقت قابل تحقق می‌بیند و عشق و معرفت خود را هم از طریق تحقق به صفات به اتصال و وصال منجر می‌یابد، و به هر حال ارتباط با خدا را از طریق صفات الهی برای خود ممکن می‌بیند و «تعالی» ذات را مانع از ین ارتباط نمی‌یابد. الف

با آنکه صوفی در غلبات شور وشوق گه‌گاه توقف در صفات را حجاب مقصود می‌یابد*، توجه به این نکته که احاطهٔ بر ذات هم برای وی محظورست و به هر حال جز از طریق صفات امیدی به وصول الی الله نمی‌توان داشت*،وی را به همین شناخت و مشاهدهٔ صفات حق خرسند می‌دارد و صفات حق را آفتاب معرفت* و موجب و وسیلهٔ شناخت می‌یابد. حتی مشاهدهٔ صفات و استغراق در آن راغایت

۳۷۷/ * پ: ۱۷۴۴/۲ ت: ۱۶۱۷/۶، ۱۶۱۹/۶، ۷۶۰/۴، ۲۲۱/۱ ث: ۴۷۳/۱، ۳۴۵۳/۱، ۲۱۸۵/۵-، ۲۱۹۲/۵

سلوک خویش تلقی می کند، و بی این مشاهده نانی که می خورد برایش گوارنده نمی نماید* و جز به امید شهود این اوصاف یک جرعهٔ آب هم از آبشخور عالم به او ذوق نمی دهد*. ب

معهذا این انصراف از ذات به صفات هم به هیچ وجه حاکی از سهولت دریافت و آسانی احاطهٔ انسان بر صفات الهی نیست، چنانکه عقل در ادراک صفات هم غالباً خیره می شود و از عظمت آنها به حیرت دچار می شود. به علاوه رحمت حق گاه ممکن است به صورت قهر نازل شود، یا قهرش صورت رحمت بگیرد، و اینکه هر دو حقیقتی واحدست* و تفاوتشان در آثاری است که بر آنها ترتّب دارد خود عقل را به حیرت می اندازد، و این معنی نشان می دهد که معرفت صفات هم مثل معرفت ذات است، احاطهٔ آن برای عقل جزئی (§ ۳۲۹، ۳۳۰ ب و مابعد) ممکن نیست و آنکس که از عقل وحیی بهره یی ندارد از ادراک لطایف و اسرار آن محجوب می ماند. پ

در مورد اسماء وافعال الهی نیز مولانا ازموضع سنّی ماتریدی می نگرد، و در عین حال بیشتر از نظرگاه صوفی در آن باب داوری می کند تا از دیدگاه اهل حکمت و کلام. فی المثل به مناسبت اشارت به نام سمیع و بصیر خاطرنشان می کند که این نام ها مشتق از اوصاف قدیم است[٦]، و اینکه خداوند خود را در قرآنِ کریم سمیع و بصیر وعلیم می خواند از آن روست که تا انسان وی را همواره بر افعال و اقوال خود ناظر و شاهد بیابد*، ورنه نام «علت اولی» که باحث فلسفی بر ذات وی اطلاق می نماید مثل همان لفظ علت متضمن معنی سقم و فناست* و البته ناراست ونارواست. در واقع از همین روست که این نام علت اولی را دون مقام عظمت وجلال حق نشان می دهد* وعارف را از اینکه در عبادت ونیایش به آنچه حکما علت می خوانند* ناظر باشد تحذیر می کند، و بدینگونه هم توقیفی بودن اسماءالله[۷] را نشان می دهد و هم دیدگاه عرفانی خود را از نظرگاه اهل فلسفه جدا می دارد. ت

در باب افعال الهی به این نکته که هرگز فعل وی بی حکمت نیست و آنچه می کند بر حکمت های باطن مبتنی است* تأکید بسیار می کند. و پیداست که اینجا به ردّ قول کسانی نظر دارد که حکمت های باطن را نفی می کنند و با این طرز تلقی در واقع می خواهند وجود هرگونه غایتی را در کار عالم انکار کنند* و جایی برای قبول بعث و حشر و حساب باقی نگذارند. معهذا این نکته را که فعل حق بیچون و بلاکیف است و آن را نمی توان بر وفق حکم عقل و حس و ظاهر توجیه وتحدید کرد نیز در خور تأیید می یابد*، و نشان می دهد که در تمام آنچه در عالم اتفاق

می افتد فاعل واقعی خداست*، چرا که اسباب وعلل را وی به وجود می آورد و عزل و خرق سبب ها هم کار اوست*؛ و اگر کار وی موقوف اسباب باید باشد و جز بر اسباب کار نکند این اشکال پیش می آید که همان اسباب را هم ناچار باید با اسباب به وجود آورد واین فرض به تسلسل می کشد و ناچار باید آن را متوقف کرد و فعل حق را محدود و مشروط نساخت.

ث

به هر حال فعل حق اگرچه براسباب جاری است متوقف و مشروط بر اسباب نیست و خداوند که قدرت نامحدود و ارادهٔ نامتناهی دارد بر وفق مشیت خویش کار می کند و هیچ فعل وی موجَب نیست، از ین رو گه گاه ازاسباب کین مهرها می رویاند و از آنچه مفید گمان است مایهٔ یقین ایجاد می کند*، بااینهمه، تأثیر اسباب هم به حکم مشیت اوست. درست است که آتش اقتضای طبعش سوزانیدن است و در همه جا هر چه را با آن برخورد کند می سوزاند، اما ممکن هم هست در بعضی موارد به حکم حق طبع خود را بگرداند و از سوزانیدن باز ایستد*. و اینگونه موارد که استثناست نشان آنست که خداوند اگر امور عالم را بر وفق اسباب جریان می دهد خود وی مقیّد به اسباب ومحتاج به تمهید آنها نیست، چنانکه تمهید اسباب هم از جانب انسان مانع از تنفیذ مشیت او نمی گردد؛ و آنجا که مشیت و ارادهٔ او بخواهد بحر را آتش و آتش را گلزار کند و عادت وسنت خود را تغییر دهد، کیست که بتواند او را از آنچه مشیت اوست* مانع آید؟ چنانکه فرعون برای آنکه از ولادت موسی مانع آید صدها هزار طفل را کشت، اما موسی در درون خانهٔ خود او به وجود آمد و همانجا پرورش یافت و قضا بر سبلت او خنده زد* و نشان داد که هیچ تمهید و حیله یی نمی تواند آنچه را مشیت و ارادهٔ خداست از جریان باز بدارد.

ج

به علاوه فعل حق که در تمام اشیاء واعیان عالم بر وفق مشیت ازلی و بدون توقف بر اسباب تصریف می کند، برخلاف آنچه بعضی صاحبنظران پنداشته اند، به قابلیت واستعداد قوابل هم مربوط و مشروط نمی شود. اینکه مولانا مفهوم قابلیت را هم نفی می کند* از آن روست که قابلیت هم خود از مقولهٔ اسباب محسوبست و در واقع همان است که حکماء از آن به علت مادی و هیولانی هم تعبیر می کنند، و گویندهٔ مثنوی که در مقابل قدرت و ارادهٔ فائقهٔ خداوند تمام اسباب را نفی می کند البته قابلیت رانمی تواند بپذیرد، چون اگر قابلیت شرط فعل حق می بود هیچ چیز از عدم به وجود نمی آمد. از آنکه در عالم عدم (§ ۲۶۵ب~)، معدومات مساوی هستند و هیچ معدومی بر معدوم دیگر رجحان ندارد* به علاوه قول به اینکه قابلیت شرط فعل حق باشد منجر به این معنی می شود که آنچه مجرّد استعداد و صرف ماده محسوبست

باید بر فعل حق تقدم زمانی داشته باشد و در آنصورت قول به قِدَمِ مادّه لازم خواهد شد و خداوند جز آنکه واهب صور و ناظم خلقت باشد نقشی نخواهد داشت. چ

اما نفی قابلیت و رفض اسباب هم البته در معنی نفی سنت خلاقهٔ الهی نیست، چرا که اتقان صنع هم بدون تصور انضباط و انسجام در سنت خلاقه ممکن نمی شود؛ و اینکه در قرآن وقوع هرگونه تبدیل را در ین سنت الهی نفی می کند نیز از آن روست که هرگاه ضبط و انسجام این سنت درکار نباشد امور عالم اتساق و انضباط نمی یابد. فی المثل ممکن است باران به جای آنکه گیاه را برو یاند آن را از بین ببرد، و آفتاب به جای آنکه رطوبت را خشک کند مایهٔ افزونی آن گردد، یا از هر ضدی ضدی پدید آید، گرگ از زهدان گوسفند برآید، و درخت در میان هوا ریشه گیرد؛واختیار انسان هم که امانت الهی در نزد وی محسوبست تمسک به اسباب و تمهید وسایط را بیفایده بیابد و در عمل فسخ و نقض گردد. و چون این معنی قول به جبر را الزام می کند و به تعطیل شر یعت و سقوط تکلیف منجر می شود نزد مولانا البته قابل تصدیق و دفاع نخواهد بود. و اینهمه معلوم می دارد که هر چند فعل حق محدود به اسباب نیست باری بر وفق سنت لایزالی جر یان دارد که در آن جز به ارادهٔ حق تبدیل وتبدل راه ندارد و بی نظمی و هرج و مرج را هم اجازه نمی دهد؛ و همین معنی موجب می شود که خرق و تبدیل آن وقتی به مشیت حق صورت گیرد موجب اعجاب عقل جزوی گردد و هرگاه بر دست پیغمبری همراه با تحدّی انجام پذیرد معجزه‌یی واقعی تلقی گردد. ح

باری فعل حق و آنچه به حکم ارادهٔ او درعالم واقع می شود بر وفق سنتی لایزال و تبدیل ناپذیر جر یان می یابد، واز ین رو در مقابل آنچه قضاء حق ومشیت اوست هیچ امری موجب دفع و ردّ نمی شود. وارادهٔ حق البته محلّ حوادث نیست و برخلاف ارادهٔ انسانی هرگز بین دو جانب امر واحد تردد ندارد [۸] تا تبدیل آن قابل تصور باشد؛ از ین رو نه فقط حیله وجهدانسان قادربه تغییرآن نیست. طلب و درخواست خاضعانهٔ عبدوتضرع و تسفل وی نیز که «دعا» نام دارد در تبدیل آن تأثیری نمی تواند داشت. درست است که انسان گه‌گاه با توسل به دعا فی المثل از بیماری شفا می یابد یابه مرادی بعیدالحصول دست پیدامی کند، اما این مواد متضمن تبدیل درقضای الهی نیست. ظاهر آنست که قضای الهی شفای بیمار وحصول مراد را اقتضا داشته است، اما توسل به دعا هم ضمن آن قضا مندرج بوده است؛ و در حقیقت گو یی مشیت الهی اقتضا می کرده است که طالب مراد و بیمار با توسل به دعا به مقصود رسند نه بدون آن. خ

پس نفیِ امکانِ تبدیل از سنت و قضای الهی با الزام و استحسان توسّل به دعا منافات ندارد. و از این روست که تمسک به دعا دراشارت قرآن (۴۰/۶۰و۶۵) آمده است ودرحدیث هم هست که وقتی خداوند دعای مؤمن و تضرع او را به اجابت مقرون نمی دارد★ از آن روست که ناله و زاری وی را دوست می دارد.[۱] و این نکته که پیامبر از مسکینان دعا التماس می کرد★ نیز نشان می دهد که دعا را متضمن تأثیر و قلوب مسکینان را مورد توجه حق می داند. مولانا در قصهٔ شیخ احمد خضرویه و غریمان★ نشان می دهد که زاری و تضرع بنده داعی رحمت حق می شود، و در خطابی که طی آن خداوند از موسی می خواهد تا وی را از زبان غیر بخواند★ تأثیر دعا را در نیل به مقصود معلوم می دارد. قصهٔ بلعم باعور★، وقصهٔ صحابی رنجور★، که در مثنوی نظایر متعدد دارد، نیز از اهمیت و تأثیر دعا حاکی است. در عین حال در قصهٔ آن مرد فلسفی★ که اشارت قرآن را نه آنگونه که بایست تلقی کرد و در خواب از طپانچهٔ غیبی کور شد خاطرنشان می کند که اگر وی به استغفار صمیمانه و توبه و دعایی خاضعانه متمسک می شد روشنایی چشم خویش را بازمی یافت★، اما سیه دلی والحادش اورااز ذوق توبه و دعا باز می داشت؛ و از اینجا بر می آید که هر مردودی هم تمسک به دعا نمی کند. در قصهٔ دقوقی★ نیز مولانا نشان می دهد که اولیاء حق و خاصان درگاه وی در تسلیم به حکم مشیت وی چندان رسوخ دارند که هرگز لب به دعا هم نمی گشایند، و آنجا که حکم و قضای حق حاکم است تمسک به دعا را بلفضولی و خلاف رسم ادب★ می یابند.

۳۷۹

وقتی مولانا خاطرنشان می کند که بحث کم جوئید در ذات خدا★، البته چنانکه خود وی می گوید، به حدیث نبوی ناظرست. اما محتوای این اشارت[۱] که از رسول نقل است: **تَفَکَّروا فی آلاءِ اللّهِ ولا تَفَکَّروا فی اللّه**، از عجز انسان در دریافت ذات حاکی است؛ و اینکه در عهد افلاطون هم (قوانین، شمارهٔ ۸۸۵ ب)

۱/۳۷۸ — احادیث مثنوی/۲۲۳

/۳۷۸ ★ ب: ۲۸۱۳/۲~، ۴۱۸۲/۳، ۵۳/۲، ۳۰۷۹/۲، ۳۰۸۱/۲ پ: ۴/۴—۳۷۴۳ ت: ۲۱۵/۴، ۲۱۹/۴، ۱۶۲۵/۲، ۳۵۷۶/۳ ث: ۲۸۷۹/۴، ۲۸۸۱/۴، ۱۲/۱—۳۱۱، ۸۳۴/۱~، ۵۴۸/۱ ج: ۵۴۶/۱، ۳۰/۱—۸۲۹، ۱۶۲۷/۲، ۷۶۶/۲~ چ: ۱۵۳۷/۵~، ۱۵۴۲/۵ د: ۴۲۱۷/۶، ۱۶۳۲/۶، ۳۷۶/۲~، ۱۸۰/۳~، ۳۲۹۸/۱، ۲۱۴۱/۲~، ۱۶۳۳/۲~، ۱۶۴۲/۲، ۱۹۲۴/۳~، ۲۲۸۷/۳

انسان این عجز خود را در زمینهٔ شناخت ذات خالق در یافته است [۹] نشان می دهد که تفکر در ذات حق انسان را از تزکیهٔ نفس و آنچه موجب نیل وی به کمال است باز می دارد و حاصلی هم ندارد. در عین حال اشتغال به صفات هم در نزد مولانا انسان را از توجه به ذات محجوب می دارد* و نشان خذلان محسوبست. با اینهمه، آنچه از حق در اندیشهٔ انسان می گنجد و آنچه تفکر انسان از ذات و صفات وی در می یابد چیزی جز مخلوق اندیشهٔ محدود خود وی نیست، این تصور محدود هم به هر حال رنگ زجاجهٔ وجود خود وی را دارد؛ از ین رو پذیرای فناست. و خدا آنست که در اندیشه در نمی آید* . و اینکه در خبر هم هست که **كُلُّ ما مَيَّزْتُموه بِأوْهامِكُم في أدَقِّ مَعانيه مخلوقٌ مصنوعٌ مِثْلُكم مَرْدُودٌ اِليكُم**[1] نیز از همین جاست*. با آنکه این تصوّر از جهت انسانی حایل و حجاب حق هم هست، از جهت الهی رافع حجاب و کاشف وجه حق نیزمی شود؛و بدینگونه هر چند صورتش بت می نماید معنی آن بت شکن *محسوبست، و به هرحال ذهن انسان را از ما سوی منصرف می دارد و به سوی آنچه ماورای آنست می کشد. الف

بدون شک آنچه این تصور محدودی را که انسان از ذات الهی دارد حجاب راه وی می کند و آن را مثل اوثان و اصنام مانع وی در وصول به حق می سازد وساوس نفس است که سالک را در باب ذات به تشبیه مایل به تجسیم یاتنزیه مایل به تعطیل می کشاند. در واقع تا وقتی سالک به کلّی از جاذبهٔ «خودی» خود رهایی نیابد هوای خویش را به تعبیر قرآن (۴۵/ ۲۳) اله خویش می سازد. و اینکه کسنوفانس از اقدمین حکماء یونان هم بر سبیل تعریض در حق عامه می گوید که چهار پایان و ستوران هم هرگاه برای خود معبودی در نظرآرندآن را هم به صورت خویش تصویر می نمایند [۱۰] نیز به نظر می آید به همین تأثیری که نفس در ینگونه تصورها دارد ناظر باشد. ب

آیا از این معنی که از ذات حق هر کس تصوری دارد که خاص او و مخلوق وهم اوست، می توان این نتیجه را گرفت که پس در ینصورت هیچ کس حق ندارد تصوری را که خود وی از ذات حق دارد از تصور دیگران درست تر بداند و دیگران را به سبب تفاوتی که در اعتقاد آنها با معتقَد وی هست تکفیر نماید؟ حقیقت آنست که وسعت مشرب بعضی از صوفیه به این سؤال جواب مثبت می دهد؛ و در واقع برخی از صوفیه اشارت جنیدرا هم که در ین باره بر سبیل تمثیل می گوید **لَونُ الماءِ لَونُ إنائِه** متضمن فحوای این استنتاج تلقی کرده اند که چون هر کس در حدّ ظن و وهم خویش در باب ذات تصوری خاص خویش دارد در اعتقاد هیچ کس از ین

بابت طعن و اعتراض روا نیست[۱۱]. در قصهٔ موسی و شبان هم مولانا به این نکته اشارتی دارد که افق دید او را از آنچه در اوهام محدود متشرعهٔ سنی می گنجد آنسوتر نشان می دهد.

پ اینکه در قصهٔ موسی و شبان، خداوند با آنکه خود از پاکی و ناپاکی و از تشبیه و تنزیه هر دو برترست*، قول شبان را که بر اوصاف اهل تشبیه مبتنی است به لطف قبول تلقی می کند از آن روست که قول او بر بحث و نظر مبتنی نیست، بر عشق و تسلیم مبتنی است، به همین جهت ناشی از غلبهٔ نفس نیست، و وصف مردم شوریده که شبان ساده دل مظهر رمز حال آنهاست مغلوبیّت حال است، و شهودی است که بر اندازهٔ ادراک صاحب شهود حاصل شده است؛ و چون استیلاء شهودی وی را مغلوب و مقهور داشته است، قول وی را با میزان کفر و ایمان نمی توان سنجید. حال او از آنگونه است که در محدودهٔ قیل و قال تشبیه و تنزیه نمی گنجد، و آنچه اهل ملتها به خاطر آن یکدیگر را تخطئه می کنند از دایرهٔ ذوق او بیرون است. و اگر در ین حال به جای عتابهایی که موسی بر وی راند وی را به تفاوت مضمون تشبیه و تنزیه متوجه نمایند، احساس او در آن مغلوبیت روحانی خویش چیزی جز این نخواهد بود که درخطاب به آن بی نقش مثل گویندهٔ مثنوی بانگ بردارد که مشبّه و موحّد در ین میان هر دو از تو حیران و خیره سر مانده اند* و در واقع ورای تو آنچه صورت هست و آنچه بیصورتی است چیزی جز وهم و پندارنیست. ت

باری ارتباط خداوند با انسان که در شریعت منشأ عبادت و در طریقت مقصد سلوک را توجیه می نماید در عین حال مسألهٔ تشبیه و تنزیه را در الهیات مطرح می کند. البته گرایش به تشبیه در مورد آلهه از دیر باز همواره در بین اقوام عالم وجود داشته است، و حتی این تشبیه غالباً به صورت آلهه نیز محدود نمی شده است، سیرت آنها هم با اوصاف انسانی از خواست و خشم و شهوت و سایر احوال بشری تصویر می شده است؛ چنانکه آلههٔ یونانی تمام صفات انسانی را واجد بوده اند، و گه گاه آنگونه که از تعریضهای بعضی نویسندگان و فلاسفهٔ قوم بر می آید، اینگونه صفات آنها سرمشق فساد و گناه هم برای عام خلق می شده است. ث

معهذا گرایش به تنزیه هم که نفی و سلب صفات انسانی را از آلهه اقتضا دارد در نزد قدما سابقه داشت. فی المثل نفی علم به جزئیات از آلهه مبنی بر تنزیه آنها از قبول عوارض و حادثات بود. و همین طرز تلقی سبب می شد که خدای خیر را از معرفت شروحتی خیر منزه بشمرند، و استدلال کنند که چون وجود وی منشأ شر نیست به معرفت خیر و شر حاجت ندارد[۱۲]، واین گونه اقوال در بین بعضی از اهل

مذاهب مسلمین نیز هست. ج

به هر حال مسألهٔ تشبیه و تنزیه در خارج از اقلیم ادیان الهی نیز بین اقوام باستانی سابقه دارد؛ وازاینکه در بین مسلمین نزد معتزله و اشاعره و حشویه مورد بحث می شود، طرح آن را نمی توان به تأثیر ادیان و عقاید اهل کتاب منسوب داشت. به علاوه درحالی که مبالغه در تنزیه تصور ارتباط شخصی بین انسان و خداوند را غیرممکن وهر گونه تجربهٔ سلوک عرفانی را نفی می نماید، مبالغه در تشبیه اندیشهٔ حلول و اتحاد بین انسان و خدا را قابل توجیه می کند، و به مدعیان ومتشبّهان صوفیه مجال می دهد تا بااینگونه دعاوی اقوالی را هم که از مشایخ قوم نقل است و به این گونه مقالات مربوط نیست در نزد منکران از ین گونه مقالات جلوه دهند و احوال و اقوال
آنها را در خور نقد و طعن متشرعه سازند. چ

همچنین اسناد عشق و محبت به خداوند(§ ۲۷٦الف)وقول به آنکه محبت در نزد انسان مجازی است و حقیقت آن اختصاص به حق دارد[۲]، بی آنکه خودبالضروره متضمن قول به تشابه صفات الهی با صفات انسانی باشد، الهیّات صوفیه را تا حدی رنگ تشبیه می دهد؛ و سعی در نفی یا تأویل آن هم سلوک طریقت را از غایت و محتوی خالی می سازد. به علاوه اشارتهایی که در قرآن و حدیث در باب نفخ روح الهی در انسان (۱۵/۲۹) و مرتبهٔ خلافت او در ارض (۲/۳۰) و همچنین درین معنی که خداوند آدم را بر صورت خویش ساخت (§ ۲۳۱ج)هست، رابطهٔ محبت و عشقی را که در نزد صوفی بین انسان و خدا هست و سیر سالک از مقامات تبتّل تا فنا بدان مربوط است قابل تبیین می کند؛ و نفی این رابطه نه فقط تمام سلوک اهل طریقت را بیمعنی می سازدبلکه حتی مفهوم عبادت و آداب و حدود شریعت را هم
از هر گونه غایتی خالی می نماید. ح

۳۸۰

در الهیات مثنوی هم مثل الهیّات حکما، مسألهٔ حدوث و قدم ورطهٔ عبور ناپذیری است که ماسوی الله را از وی جدا نگهمیدارد، و بین آنچه حادث و هالک است با ذات قدیم که بقا به او اختصاص دارد هر گونه اتصال فعلی

۱/۳۷۹ــ احادیث مثنوی/۱٤۲ ۲ــمثنوی، دفتر دوم، دیباچه

Xenophanès +/۳۷۹

/۳۷۹ ★ الف: ٤/۳۷۰۰، ۲/۲۸۱۲~، ۲/۳۱۰۷، ٤/۳۷۰۳، ۲/۷٤ ت: ۲/۱۷۳۵~، ۲/۵۷~

و وقوعی رااز ین ناحیه غیرممکن می سازد. درواقع عالم، که از حرکت و سکون خالی نیست، به حکم آنکه عرضهٔ حادثات است ناچارحادث هم هست[۱]؛ و چون حدوث مستلزم علتی است که وجود امر حادث را بر عدم آن مرجح سازد، پس حادث با علت خود که باید غیر حادث باشد هیچ رابطه‌یی جز افتقار و احتیاج بدان نمی تواند داشت. آنچه وجود علتی غیر حادث را برای عالم الزام می کند آنست که علّت عالم اگر غیرحادث نباشدخودعلّت می خواهد و سلسلهٔ این علتها به تسلسل باطل می کشد و ممکن نیست. پس عالمْ وجودش مسبوق به غیرست و البته نمی تواند ورطه‌یی را که بین حادث و ذات قدیم هست گذاره کند و اتصال وقوعی با آن البته برایش غیرممکن است.

الف

بر خلاف حادث که اقتضایش در وجود،عبوراز دهلیز امکان است، ذات قدیم اقتضای وجوب دارد، و شک نیست که آنچه وجودش به ذات خویش واجب باشد مسبوق به عدم نیست [۱۳]، و هر چه وجودش مسبوق به عدم و مرهون به فناست نمی تواند وسیلهٔ اثبات امری باشد که وجودش به عدم مسبوق نیست و آغاز و انجام بدان راه ندارد. و از این روست که صوفیه و صدیقان وجود عالم را که حادث و ممکن است وسیلهٔ اثبات وجود حق که قدیم و واجب است تلقی نمی کنند[۲]؛ و آنکه وجودش به گمان آنها محتاج اثبات است عالم است، نه ذات قدیم که وجود عالم به وسیلهٔ او تحقق می یابد، و اگر ذات قدیم نباشد نه مایه‌یی برای وجود دارد نه ضامنی برای بقاء.

ب

۳۸۱

به هر حال عالم چون مسبوق به عدم و مرهون به زوال و فناست، همین مفهوم سبق عدم بر آن مستلزم این معنی است که آنچه این عالم را از عدم به وجود می آورد خود آن نباشد؛ و پدیدهٔ حدوث خود در ین مورد آن اندازه قاطع و صریح هست که تصور وحدت وقوعی ــ نه شهودی ــ را بین حادث و قدیم در آنچه از لوازم توحید وجودی اعتبار می شود (§ ۳۸۲ ب ~) نفی کند. در واقع رابطهٔ قدیم با حادث در ین مورد عبارت از ابداع است؛ و اینکه ذات حق را مُبدع می خوانند از آن روست که از لاشیٔ شیٔ ایجاد می کند (§ ۳۰۷ ب ~) و به تعبیر حکما از آنچه لیس مطلق می خوانند تأییس شیٔ می نماید، و به قول مولانا فرع بی اصل و سند* برمی آورد.

الف

ملحد دهری که حدوث عالم را انکار می کند به این حجت می خواهد خود را از قید شریعت که حدود و احکام الهی را بر وی الزام می کند آزاد نماید، اما

۱/۳۸۰ ــ احیاء علوم الدین، طبع مصر، ۱۹۳۹، ۱۱۱/۱ ۲ ــ عین القضات، زبدة الحقایق /۱۲

دعوی وی از کوته‌نظری و قصور ادراک ناشی است؛ و حال وی به کرم و پشه‌یی می ماند که نمی توانند تصور کنند باغ و درختی هم که آنها در آنجا هستند مثل خود آنها وجودشان فانی و حادث است*، و وقتی بوده است که وجود نداشته‌اند و زمانی هم می رسد که دیگر وجود نخواهند داشت. اما حکیم مشّاء که این عالم را قدیم می خواند، هر چند قولش در حقیقت متضمن انکار صنع و نفی ابداع نیست، چون در هر حال به نحوی مبادی قول ملحددهری راتأیید می کند البته در نزد صوفی متألّه مردودست. و آنچه امثال غزالی (وفات ۵۰۵) را در تهافت الفلاسفه و ابن غیلان (وفات حدود ۵۷٦) را در رسالهٔ حدوث عالم به تکفیر مشّائیان وا می دارد همین معنی است که لازم ظاهر قول آنها به هر صورت در نهایت به تعطیل شرایع و نفی حدود الهی منجر می شود، و پیداست که شریعت الهی نمی تواند اینگونه اقاویل را تحمل و تجویز نماید[۱٤]. ب

معهذا نزد حکیم مشّایی، اگر عالم هم به یک تعبیر قدیم خوانده می شود بالضروره «غیر مخلوق» نیست، تا آنگونه که مخالفان حکمت دعوی دارند این قول وی به کفر انجامد و وجود صانع را محلّ تردید سازد. در واقع وی حدوث ذاتی عالم را که لازمهٔ تأخر ذاتی معلول ازعلت است تصدیق می کند، وهمین معنی تو هم هرگونه وحدت و اتحاد بین عالم وصانع آن رانفی می کند. واینکه ابن رشد در فصل المقال نزاع حادث و قدیم را در بین اهل نظر از مقولهٔ نزاع لفظی و اختلاف در تسمیه می خواند[۱] از همین باب است. و به هر حال چون خداوند را علت تامهٔ عالم می خوانند و تخلف و فاصلهٔ زمانی معلول از علّت تامهٔ خویش معقول نیست، نفی حدوث زمانی از عالم درنزدآنهاخودلازمهٔ قِدَمِ ذاتی علّت تامّهٔ آن محسوب می شود. خاصه که اِسنادحدوث عالم به ارادهٔ قدیم ارادهٔ وی را هم در معرض توهم حدوث می گذارد. و با قول به حدوث ذاتی عالم و نفی حدوث زمانی از آن به اعتقاد حکما، می توان هم از این اشکالها رهایی یافت، هم فاصله‌یی را که بین صانع و مصنوع هست در تأخر ذاتی معلول از علت تامه تأیید و اثبات کرد [۱۵]. با اینهمه در مثنوی آنچه در نفی حدوث عالم از قول باحث فلسفی نقل می شود * بنای عالم را بی بانی و یا منحصر در خود عالم نشان می دهد، و اصراری که مولانا در تخطئه قایل دارد از آن روست که این دعوی در نهایت به آنچه قول دهریان است منجر می شود*، وآن قولی است که هم عقل

۱—ابن رشد، فصل المقال/۱۳

۳۸۱/ * الف: ۱۰۲۵/۵ ب: ۲/۲۱—۲۳۲۰ پ: ۲۸٤۳/٤، ۲۸۳۳/٤

صاحبان اشراق وذوق از آن ابادارد و هم با طرز فکر اهل ادیان و شرایع منافی است. پ

۳۸۲

در اقوال صوفیه آنچه فاصلهٔ عظیم بین حادث و قدیم را در می نوردد و کثرت و وحدت را با هم جمع می کند قولی است که توحید وجودی می خوانند؛ و این طریقه که وحدت وجود نام دارد، بدون تمسّک به حلول و اتحاد، دیوارهٔ اثنینیّت و غیریّتی را که میان خلق و حق جدایی به وجود می آورد در هم می ریزد و از بین می برد. درست است که این قول را بعضی مشایخ صوفیه به شدّت تخطئه و انکار کرده‌اند، اما تجربهٔ شهودی آن در کلام قدماء قوم نیز هست؛ و اینکه اظهار این قول و بعضی لوازم آن را از جانب قدماء برخی از مشایخ از مقولهٔ شطحیات صوفیه خوانده‌اند بیشتر برای اجتناب از پاره‌یی نتایج بوده است که متشرعهٔ صوفیه و بعضی از اهل ظاهر بر آشکال غیر قابل قبول آن مترتب می یافته‌اند. الف

به هر حال تقریر منسجم و مرتبی که از ین قول به بیان آمده است غالب این نتایج و لوازم نامقبول را هم به نحوی رفع و تأویل می کند، و آنچه عرفان نظری نام دارد و بیشتر به طریقهٔ اصحاب شیخ صدرالدین قونوی و استاد وی محیی الدین بن عرب منسوبست این مذهب را توحید وجودی وحقیقت معنی توحید نشان می دهد. باآنکه این قول پیش از ابن عربی هم لااقل به صورتهایی ساده و شاعرانه در بین صوفیه بی سابقه نیست و در ادب فارسی هم پایان منطق الطیر عطار در اشارت وحدت بین سی مرغ و سیمرغ به این معنی تا حدی الماع دارد[۱۶]، تقریری که در آثار ابن عربی و پیروان وی از این مذهب شده است به نحوی است که این قول غالباً با نام او مقرون و غالباً به طریقهٔ او منسوب شده است. ب

درست است که خود شیخ درتقریراین مذهب مخصوصاً درفصوص الحکم و فتوحات مکیه تدقیقات لطیف کرده است، لیکن کلام او غالباً به ابهام و ایجاز گرایش دارد با این حال تقریر منسجم و مستدلی که امثال شیخ صدرالدین قونوی و عبدالرزاق کاشانی و اصحاب آنها در شرح و نقد فصوص الحکم از این مذهب نموده‌اند اکثر شبهات و اشکالهایی را که در آن باره مقدّر به نظر می آید دفع و حل می کند و با تأیید اقوال شیخ طریقهٔ توحید وجودی را تقریر و تبیین دقیق می نماید. پ

معهذا غالب این شارحان قدیم شیخ نیز چون به استناد دعوی خود وی کتاب فصوص را به مقام محمدی منسوب می شمرده‌اند [۱۷] فهم آن را موقوف به مَشرب ذوقی و کشف ایمانی می یافته‌اند و غالباً بی آنکه لازم بدانند تمام آن را از مُصنّف یا شاگرد وی تلقی کنند، کوشیده‌اند تا از طریق ذوق و کشف به حقیقت مقصود وی

راه بیابند. چنانکه شیخ عبدالرزاق کاشانی، شارح کتاب و شیخ واستاد داود قیصری، خود از قرار آنچه در طیّ مکتوب خویش به شیخ علاءالدولهٔ سمنانی می نویسد، در مدت اقامت در شیراز و از طریق تأمل و تدبر در متن به دقایق آن راه برده است. شیخ صدرالدین هم، چنانکه خود وی در کتاب نصوص خاطر نشان می کند، فقط خطبهٔ کتاب را از مصنف به طریق تعلم تلقی کرده است و باقی آن را به کشف و ذوق و از جهت وحدت در مشرب در یافته است. مؤیدالدین جندی، که شرح فصوص او از اقدم شرحهای کتاب محسوبست، با تلقی همین خطبهٔ کتاب از تقریر شیخ صدرالدین، به باقی کتاب و دقایق اسرار آن متفطّن شده است [۱۸]. پس کسانی که بعدها ناچار بوده اند تمام کتاب را از تقریر استاد درک نمایند ظاهراً از دولت کشف و اشراق نصیبی نداشته اند و از مشرب واقعی شیخ و شاگردان طبقهٔ اول به دور بوده اند؛ و با چنین حالی پیداست که تلمذ از استاد نمی توانسته است برای آنها مزیتی در فهم دقایق کتاب به شمارآید. ت

به هر حال طرز تقریر غامض و دشوار شیخ ازین مسأله وسایر مباحث کتاب، که ظاهراً تا حدّی نیز عمدی و به خاطر اجتناب از درگیری با مخالفان و طاعنان بوده باشد، سبب شده است که همواره در فهم مقاصد گوینده سوءتفاهم پیش آید. چنانکه حتی در عصر مولانا و در مجلس او گه گاه علماء اصحاب کتاب فتوحات مکیهٔ شیخ را نامفهوم می یافته اند[1]. انکار بلیغ شیخ علاءالدولهٔ سمنانی هم در باب این قول وی، و مناقشه یی که درین باب بین علاءالدوله و شیخ عبدالرزاق کاشانی در طی مکاتبات آنها روی داده است نشان می دهد که از کلام وی در فتوحات وسایرآثارآنچه صریحاً مفهوم می شده است نزد متشرّعهٔ صوفی موجب انکار بوده است. معهذا شارحان شیخ قول وی را حقیقت توحید تلقی می کرده اند و بعضی هواخواهانش انکار منکران را در حق وی ناشی از دقت کلام وی [2] و در واقع از قصور فهم آنها می دانسته اند. و شک نیست که قسمتی از اشکالها و اعتراضات که بر سخنان شیخ رفته است ناشی از تفاوت در نظرگاه است؛ و از همین روست که وی را بعضی تکفیر و تخطئهٔ کرده اند، و برخی از اکابر اولیاء بلکه قطب وقت و خاتم اولیاء خوانده اند. ث

البته ممکن است تفاوت قضاوت اهل عصر در باب وی تا حدی نیز ناشی از تفاوت طرز معامله و سلوک وی با خلق بوده باشد، و شاید از همین روست که فی المثل در همان قونیهٔ عصر مولانا، شیخ صدرالدین در حق وی با تکریم فوق العاده یی در خور اولیاء و اقطاب سخن می گوید، اما شمس تبریز که در دمشق

یکچند با او صحبت داشته است او را از متابعت شریعت خارج می یابد و به دعویهای ناروا منسوب می دارد؛ و در اشعار و اقوال خود شیخ نیز سخنانی هست که این هر دو نظر را تأیید می کند. ج

اما اصرار و تأکیدی که شیخ علاءالدوله در تخطئهٔ مذهب وحدت منسوب به وی دارد و مناقشهٔ تندی که درین باب با شیخ عبدالرزاق کاشانی می نماید [۱۹] بدون شک، غیر از تقیّدی که شیخ کبروی سمنان به حفظ ظواهر شرع دارد، تا حدی باید ناشی ازین معنی باشد که چون وی یکچند، قبل از دوران توبه و عزلت، در دستگاه ارغون و امراءِ مغول با بخشیان و کاهنان بودایی ارتباط داشته است[۳] به احتمال قوی این قول را با بعضی عقاید آنها مناسب و موافق می یافته است و بدین جهت اظهار چنین سخنی را نوعی تمایل به ادیان اهل شرک تلقی می کرده است. ازین رو نه فقط آن را به شکل منقولش انکار و تخطئه کرده است[۴]، بلکه در مجالس[۵] خویش نیز گه گاه لازم دیده است آن را تأویل کند [۲۰] و به صورتی که با ظاهر شریعت به نوعی قابل انطباق باشد حمل نماید. چ

از لحن طعن آمیزی که مولانا در اشارت به فتوحات مکی شیخ دارد[۶] و آنچه شمس تبریزی در باب محیی الدین وعدم متابعت اوازشریعت می گوید پیداست که مولانا و یارانش نباید چندان اعتقادی در حق ابن عربی داشته باشند، و هر چند پاره یی سخنان مولانا یادآور اقوال شیخ به نظر می رسد (§ ۲۶۵ ث ومابعد) به احتمال قوی این گونه موارد تشابه را باید از مقولهٔ توارد محسوب داشت. شیخ صدرالدین قونوی هم که طعّانهٔ مثنوی (§ ۱۵۱ ب ومابعد) باید به حوزهٔ یاران وی منسوب باشد نیز، با آنکه مولانا به حکم رعایت آداب در حق وی تکریم و تعظیم نشان می داده است[۷]، ظاهراً در نزد مریدان مولانا و حوزهٔ ارشاد وی چندان به دیدهٔ تکریم نگریسته نمی آمد؛ چنانکه حسام الدین چلبی در نزد مولانا یک بار از وی به عنوان «شیخ صدارالدین محدث»[۸] یاد کرد و تردید داشت که درین راه وی محقق باشد یا مقلد [۲۱].

البته ممکن هست که در تقریر توحید وجودی ابن عربی برخی نقادانش دچار سوءتفاهم شده باشند، اما کسانی هم که دعاوی وی را با نظر تأیید نگریسته اند ناچار شده اند بسیاری از اقوال وی را از طریق تأویل قابل توجیه سازند. بعضی مدافعان امروزینه اش حتی اِسناد قول به وحدت وجود را به وی محلّ تردید یافته اند[۹]. اما آیا امثال شیخ صدرالدین قونوی و عبدالرزاق کاشانی که این قول وی را تقریر و توجیه کرده اند و عبدالرحمن جامی که وی را قدوهٔ قایلان به وحدت ح

وجود خوانده است نیز وی را از روی خطا به اینگونه قولی منسوب داشته اند؟ خ

۳۸۳ طریقهٔ وحدت وجود آنگونه که در اقوال ابن عربی و شارحان فصوص الحکم به بیان می آید وجود را حقیقت واحده‌یی می داند که به ذات خویش واجب باشد چنانکه هر چیز که جز آن است به آن محتاج است و او در وجود خویش به هیچ چیز محتاج نیست. هیچ کمالی جز به واسطهٔ آن به اشیاء لاحق نمی شود و هر کمالی که در او هست از نفس اوست. نه جوهرست نه عرض، اما عین ماهیت افراد خویش است؛ تفاوت در افرادش نیز در نفس وجود نیست، در ظهور خواص آنست. این وجود واحد که در صور ممکنات ظاهر و عارض است در حقیقت با وجود حق که باطن، و مجرّد از اعیان و مظاهرست جز در نسَبْ و اعتباراتشان - مثل ظهور وتعیّن و تعدد- مغایر نیست؛ و این امور هم وصفهایی است که بواسطهٔ تعلق به مظاهر به حقیقت وجود ملحق می شود [۲۲]. پس موجود فقط اوست و غیر وی را وجودی و حقیقتی نیست، از این رو اشیاء را هم که خلق می کنداین خلق کردنش نیز خارج از حقیقت خود او نیست، چرا که خارج از او هیچ چیز وجود ندارد، و «او» اوست، و همه اوست [۲۳]. از اینجاست که محققان گفته اند وجود عین حقیقت واجب و غیر حقیقت هر ممکن است [۲٤]. الف

پس وجود من حیث هو وجود عبارت از ذات حق است، و آن را چون بدین لحاظ اعتبار کنند وجود مطلق است و آن عبارت می شود از حقیقتی که با همه چیز هست اما با آنها مقارنه ندارد، چرا که هر چه غیر از وجودست عدم است، و آنچه به وی موجودست و بی وی معدوم است چگونه با وی مقارن تواند بود؟ [۲۵] اما حق که وجود مطلق است از حیث اطلاق ذاتی که دارد بر وی هیچ گونه حکمی نمی توان کرد و هیچ وصف و نسبتی هم از وحدت و اقتضاء ایجاد یا صدور اثر یا تعلق علم وی به نفس خویش یا به غیر نمی توان به آن منسوب داشت [۲٦]، چرا که این همه مقتضی تعین و تقیدست و وجود مطلق از همهٔ این اعتبارات و اضافات منزه است؛ و چون حقْ وجود محض، و واحدی است که وحدتش حقیقی و عاری از هر گونه نسبت

۱/۳۸۲—مناقب افلاکی ۱/٤۷۰ ۲—شعرانی، لواقح الانوار ۱/۱۸۸ نفحات الانس/۸—٥٤۷ ۳—دنبالهٔ جستجو/۱۷۱ ٤ و ٥—نفحات الانس/٤۸۸ و ۵۵۵ ٦و ۷و ۸—مناقب افلاکی ۱/٤۷۰، ٥٤۸، ٤۷۱ ۹—طه عبدالباقی، محیی الدین بن عربی/۱۷۳، ۱۷۸-

است، در مقابل آن هیچ گونه کثرت قابل تعقل نیست؛ و تعقل آن هم با تصور ضدّش درعلم نمی گنجد، بلکه آن، به خودی خود ثابت و اثبات کننده است؛ اثبات شونده (§ ۳۷۷ ب) نیست [۲۷]. در واقع وجود در حقْ عین ذات است و در غیر وی امر یست زاید بر حقیقت وی، پس حقیقت هر موجود چیزی جز نسبت تعیّن وی در علم ازلی ربّ خو یش، که آن را محققان عین ثابت می خوانند، نیست [۲۸]. ب

بدینگونه هر چه هست جزحق وجزعالم نیست، اماعالم هم خود چیزی زاید بر حقایق معلومه در علم حق نیست، و حقایق هم از حیث معلومیت در علم حق و تعین صورتهاشان در مرتبهٔ علم ذاتی ازلی وی البته نمی تواند مجعول باشد، چرا که این قول قیام حوادث را به ذات حق الزام می کند و بدینگونه حق را محلّ حوادث می سازد؛ به علاوه این دعوی حق را وعاء ماسوی و هم مظروف آنها می کند و تالی های فاسد دیگر دارد که آن همه نارواست [۲۹]. باری این حقیقت واحده که عبارت از حق تعالی است تکثر ندارد، اما کثرت ظهورات و صُوَر هم قادح در وحدت ذات وی نیست. اینکه وی در عین حال هم عین اشیاء و هم غیر آنهاست مبنی بر این معنی است که چون در ملابس اسماء و صفات خو یش در عالم علم و عین ظاهر آید عین اشیاء است، و چون در ذات خو یش اختفا جو ید و به صفات خو یش از آنچه موجب نقص و عیب تواند شد استعلاء گیرد غیر از اشیاء است. پ

از اینجاست که شیخ در فتوحات مکّیه در تقر یر این قول صر یحاً می گو ید: **سُبحانَ مَنْ اَظْهَرَ الاَشیاء وَهُوَعَیْنُها** [۳۰]. و وقتی در همین مقام خاطر نشان می کند که چشم من جز بر وجه وی ننگر یسته است و گوش من چیزی را که خلاف کلام وی باشد ننیوشیده است [۳۱]، چیزی از مکاشفات خود را شاهد این دعوی خو یش می سازد. و در باب همین موضع از کلام شیخ است که علاء الدوله سمنانی به شدت با وی پرخاش می کند و بر سبیل تعر یض می پرسد [۳۲] که اگر کسی گو ید فضلهٔ شیخ عین شیخ است ایا شیخ این را روا بیند؟ ت

به هر حال ابن عر بی در فصوص الحکم بارها به این نظر یه اشارت یا تصر یح دارد و همه جا معنی توحید وجودی را متضمن نفی وجود حقیقی از ماسوی و حصر حقیقت وجود به ذات حق نشان می دهد. و از جای جای کتاب مکرّر بر می آید که نزد شیخ وجودْ حقیقت واحده‌یی است که یک وجه آن حق است و وجه دیگر خلق، و بدینگونه اثنینیّت و غیر یت در کار نیست. فی المثل یک جا درفص ادر یسی می گو ید از جملهٔ اسماءالله الحسنی یک اسم وی «علی» است، و می پرسد این برتری و علوّی که این اسم متضمّن آنست نسبت به کیست؟ در واقع غیر

از او چیزی وجود ندارد تا وی نسبت به او مرتبهٔ علوّ و برتری داشته باشد، و البته اعیان عالم چون جز وجود نسبی و اعتباری ندارند در مرتبه‌یی نیستند تا با وی به قیاس آیند؛ پس علوّ وی از جهت نسبت و اضافت نیست، نفسی و ذاتی است؛ اما چون وی از حیث وجود عین موجودات است و هر چه موجودست وجودش اوست، آنچه اعیان و محدثات خوانده می شود نیز در ذات خویش موصوف به علو توانند شد، چرا که به هر حال «همه اوست» و جز او هیچ نیست [۳۳]؛ پس علوِ حق نسبی و اضافی نیست، ازنفس وذات اوست. لیکن اعیان عالم هم در ذات خویش چیزی جز عدم نیستند، وجودشان حق است و بر رغم تعددی که در صُوَر دارند آنچه به ذات آنها تعلق دارد عدم است؛ پس وجود حقیقی واحدست و کثرتی که هست در اسماء است و آن نیز چیزی جز نسب و اعتبارات که امور عدمیه است نیست [۳۴]. ث

از اینجاست که اهل حقایق تنزیه را در جناب الهی عین تحدید و تقیید شمرده‌اند. و چون حق در هر یک از مخلوقات ظهوری دارد پس در هر مفهومی ظاهر می شود، اما البته هر فهم به ادارک آن راه ندارد، و به تعبیر شیخ [۳۵]، از تمام افهام جزازفهم آنکس که عالم را صورت و هویت او می گوید باطن و پنهان می ماند. و صورتهای عالم هم که عبارت از کثرات هستند در مرتبهٔ وجودی که دارندزوال حق از آنها ممکن نیست، چرا که فرض زوال حق از آنها متضمن فرض زوال وجودست و در آنصورت آنها دیگر موجود محسوب نمی شوند. پس وجوداین موجودات درجزو حدّ و تعریف الوهیت داخل است. ووقتی خداوند در قرآن کریم (۱۷/۴۴) می گوید هیچ شیئی نیست جز آنکه به حمد وی تسبیح می گوید، در حقیقت اینجا لسان حق است که حق را ثنا می گوید؛ و تخصیص حمد به خداوند نیز از همین جاست که او هم گویندهٔ ثناست و هم آنکس که ثنا به او راجع است- فهو المثنی والمثنی علیه [۳۶].

باری، عالم در نزد شیخ وجودی که غیریت و اثنینیّت با حق را اقتضا کند ندارد، حقیقت وجود فقط حق است و ماسوی الحق که عالم نام دارد حکم سایه را نسبت به شخص دارد. شک نیست که درین مورد وجود حقیقی به شخص مربوط است و وجود سایه در وجود صاحب سایه منطوی است. از این روست که می گوید: اعیان ما فی نفس الامر سایهٔ اوست، غیر او نیست، و هویت او به اعتبار آنکه ظل هر چیز عین اوست هویت ماست، و به این اعتبار که سایه از صاحب سایه جداست هویت ما نیست [۳۷]. ج

۳۸۴ بدینگونه ظاهر قول به توحید وجودی یا وحدت وجود منجر می شود به اینکه فاصلهٔ کثرت و وحدت و اختلاف معلول و علّت رفع گردد، چنانکه حقیقت مطلقه بی آنکه از مقام وحدت خود تنزل کرده باشد در صور اشیاء در مرتبهٔ تفصیل تجلی می کند، و در واقع کثرت اشیاء خود از اطوار و شؤون وحدت اعتبار می گردد. ظهور معلول از علت هم عبارت ازتنزل علت در مرتبهٔ معلول تلقی می شود، و آنچه بر تقدم و تأخر علّت و معلول مترتب است با نفی اثنینیّت آنها از بین می رود.

الف به علاوه، ظاهراین قول شیخ که همه چیزرا در طی وجود مندرج می کند نه فقط عالم صغیر و عالم کبیر را به مرتبهٔ الوهیت می رساند، بلکه روح و ملایک را هم از غیر یت با انسان کبیر و انسان صغیر خارج می نماید[۳۸]؛ و البته دیگر نمی تواند برای ابلیس هم جایی در خارج از وجود که عین حق است باقی گذارد؛ و هر چند اثنینیّتی را که دستاو یز ثنویّه است نفی می کند، ظاهر شر یعت را در باب ابلیس و قول صوفیه را در باب مکاید و شرور نفس دچار تناقض و اشکال بسیار می دارد؛ و مسألهٔ حدوث عالم و خلق از عدم را هم که بدون تغایر و تباین ذاتی بین صانع و مصنوع قابل تعقل نیست محل مناقشه می سازد، و بدینگونه به نفی شرایع منجر می شود.

ب همچنین این نکته را که خدای مطلق در محدودهٔ ادارک عبد نمی گنجد و آنچه در دل عبد گنجایی دارد خدایی است که در معتقَد خلق است ابن عربی مستند این دعوی می یابد که خلق را به سبب اعتقاد آنها در باب حق نباید مورد اعتراض ساخت (§ ۳۷۹ پ) و اینجاست که در پایان فصّ محمّدی خاطر نشان می کند که خدای مطلق را هیچ شئ گنجاندارد، چرا که او عین اشیاء و عین نفس خو یش است، و در بارهٔ شئ نه می توان دعوی کرد که در نفس خو یش می گنجد و نه اینکه در نفس خو یش نمی گنجد [۳۹]. و این قول شیخ از آنگونه سخنان اوست که امثال علاء الدوله و ابن تیمیه نمی توانسته اند گو یندهٔ آن را به الحاد منسوب ندارند و آن را با دعوی اسلام و توحید سازگار بیابند.

پ اینکه نظیر این اقوال از بعضی قدماء فلاسفه یونان و از برخی نحَل و ادیان هندی و جز آن هم نقل شده است نیز از اسبابی است که سوءظن متشرعه و متکلّمان را در باب ارزش مفهوم این قول بیشتر کند. چنانکه فی المثل عبدالرزاق لاهیجی، در گوهر مراد، آن را فقط به اتکاء حسن ظن در حق قایلانش قابل تصدیق می یابد و از جهت برهانی اثبات آن را ناممکن می شمرد؛ و مؤلف حدیقة الشیعه آن را باطل و

مأخوذ از اقوال فلاسفه می خواند[۴۰]. و باتوجه به احاطهٔ محیی الدین درمباحث الهی حکماء و رابطهٔ وی با ابن رشد و اینکه خود وی فلسفه را عبارت از شریعت ادریس می داند که به سبب گرایش به تأویل از اصل منحرف شده است، منشأ این سوءِ ظن متشرعه، از عامه و خاصه، درباب وی قابل توجیه می نماید، مخصوصاً که نزد حکماء نصاری درعرب هم غالباً قول به آنچه مذهب «همه خدایی»+ یا وحدت وجود نام دارد در نتایج و لوازم خویش یابه «نفی عالم» و یا به اینکه همه چیز فقط همین عالم جسمانی است» منجرمی گردد، و وحدت خلق و حق ونفی غیریت آنها منتهی به این معنی می شود که گویی عالم چون جز در علم حق تحقق ندارد خوابی است که خدا می بیند و خدا چون از عالم جدا نیست هم خوابی است که عالم آن را می بیند. نه آیا همه چیز را خدا کردن در عین حال همه چیز را تبرئه کردن نیز هست؟ پیداست که این دعوی چنانکه متشرعه می گویند به تبرئهٔ شرور و نفی شرایع هم منجر می شود. ت

به هر حال هر چند کسانی مانند جلال الدین سیوطی و غالب شارحان فصوص، مخصوصاً عبدالرزاق کاشانی و داود قیصری و جامی و دیگران از شیخ دفاع کرده‌اند و شارحان فصوص غالباً اقوال شیخ را بر نهجی که منافی با ظواهر شرایع نباشد تقریر و تبیین کرده‌اند، فقها و متکلّمان امثال ابن تیمیه و ابن جماعه و تفتازانی این مذهب را به سبب همین نتایج اجتناب ناپذیر و مغایر با شرایع الهی که در آن هست درخور نقد و تشنیع یافته‌اند. و اگر روایتی که می گوید[۱] خود شیخ در اواخر عمر مطالعهٔ کتب خویش را منع کرد، با آنکه اقدام شیخ صدرالدین به نشر و شرح آنها صحت آن را محل تردید می سازد، درست باشد می بایست حاکی از توجه خود وی به همین اشکالهایی باشد که تلفیق این قول را با لوازم شرایع الهی دشوار می سازد و به هر حال موجب لغزش افهام عام می گردد. ث

باری قول به توحید وجودی اگر حق را در خلق مستور و مختفی سازد البته با انکار و الحاد تفاوت ندارد و متألهان و عرفا هم به همین سبب از ین اِسناد تحاشی داشته‌اند. اما این معنی که قول به این مذهب عالم را در خداوند محو و نفی کند و در حقیقت ماسوی الحق را لاشیٔ و عدم محض بشمرد البته به تنهایی مستلزم نفی و انکار حق نیست. به علاوه صورت شهودی این مذهب که تجربهٔ عارف را در مرتبهٔ خلسه و فنا تعبیر می کند در نزد سایر مشایخ صوفیه هم هست و مراد از آن هم نفی تحقق فعلی از ذات احدیت، بدون مظاهر و مجالی نیست، چرا که این قول نزد متألهان کفر صریح است [۴۱]، مراد ازاین قول نفی شهود ماسوی الله است و این

امری است که شعراء صوفیه مکرّر بدان اشارت دارند. نه آیا اشارت سنایی هم که می خواهد قول «لا» را در کلمهٔ شهادت جاروبی سازد تا همه چیز دیگر را از عالم وجود مثل غبار فرو روبد [۴۲] در حقیقت همین نفی خلق را در برابر حق در مفهوم شهودی به بیان می آورد و گویی وجود را از همه چیز نفی و طرد می کند تا آن را در حقیقت واحدهٔ مطلقه‌یی منحصر نماید؟ ج

۳۸۵

در مثنوی هم پاره‌یی اشارتها هست که صورتهایی از مباحث وحدت وجود را به خاطر می‌آورد و به نظر می آید که مولانا نیزمثل عطار وسنایی به این مسأله تا حدی المام دارد، و با اینهمه تقریری که وی از ین قول عرضه می کند بیشتر بر جنبهٔ شهودی ودریافتی مبتنی است، و به همین سبب گوینده خود را به شرح و بسط دقایق مسأله و رفع اشکالهایی که از لحاظ نظری بر آن مترتب می گردد متعهدنشان نمی دهد، و چون آنچه را درین باب به بیان می آورد تجربهٔ شهودی خود اوست لازم نمی داند مخاطب را که با این تجربه آشنایی ندارد با آنچه در نزد خود وی جز با کشف و ذوق قابل ادراک نیست زیاده درگیر کند و به جرّ بحث وِلِمْ وَلاَ نُسَلِّم که در مسائل نظری مطرح است وادارد. الف

از جمله اشارت به وجود مطلق * و مرتبهٔ بیرنگی * در مثنوی یادآور طریقهٔ محیی الدین به نظر می رسد و برخی شارحان مثنوی هم این الفاظ را به آنچه در کلام ابن عربی وشارحان فصوص مربوط است حمل کرده‌اند، اما طرز استعمال در بیان مولانا حاکی از توافق کامل با قول صاحب فصوص درین معانی نیست. فی المثل وجود مطلق در خطاب مریدانه‌یی که نصاری به وزیر جهود دارند (§ ۸۲ب)، هر چند به ایهام مرتبهٔ فنای در شیخ را نشان می دهد، استعمال مجازی است وبه هرحال با مطلق وجود که حقیقت آن در مرتبهٔ وحدت است ربطی ندارد؛ چنانکه بیرنگی و رنگ هم، هر چند به ایهام مرتبهٔ اطلاق وجود را به خاطر می آورد، در مورد استعمال خاص مولانا به حقیقت وجود و مرتبهٔ اطلاق آن محدود نیست، ناظر به بیرنگی فطرت و مراتب اطلاق و تقیدی است که اهل ادیان و شرایع، به اقتضای تفاوت احوال و بر حسب قرب و بُعد از فطرت انسانی، از مفهوم خدای خویش دارند؛ و مولانا با این تمثیل نشان می دهد که حق چون از هر گونه حدّ و قید منزه است مثل آب بیرنگ

۱/۳۸۴ — نفح الطیب ۵۸۱/۱

+/۳۸۴ Pancosmism, Acosmism, Pantheism

است که در ظرف ادراک هر کس رنگ معرفت خاص او را دارد، و قول جنید که در باب معرفت و تفاوتی که بین خلق در مراتب آن هست عبارت معروف **لَوْن الماءِ لَونُ اِنائِه** را به بیان می آورد نیز متضمن اشارت به همین معنی است. ب

اما تمثیل نور و کنگره که تداعی و تشابه آن را با ذکر آب و گره و آفتاب نیز همراه کرده است★، هر چند به وحدت حقیقت مطلق و مقید اشارت دارد و کثرت سایه‌های کنگره را مستلزم کثرت نوری که موجد سایه است نمی داند، از اینکه مخاطب رابه ویران کردن کنگرهٔ کثرات الزام می کند پیداست که در مسألهٔ وحدت وجود قول وی ناظر به مفهوم وقوعی آن نیست، به جنبهٔ شهودی آن نظر دارد [٤٣] که عبارت ازمرتبهٔ شهودفناست وبا ریاضت و مجاهدهٔ عبد تحقق می یابد. و اینهمه نشان می دهد که توحید وجودی مولانا مبنی بر تجربهٔ شهودی است، به همین سبب وی در تقریر آن به شرح و بیان نمی پردازد، و حتی برای آنکه قول وی در تقریر مکاشفهٔ خویش موجب لغزش دیگران نشود از تفصیل آن عمداً تن می زند و مخاطب را از اینکه به سبب این گونه اشارت دچار توهم و خطا گردد تحذیر می کند★ آیا ممکن است یک جهت اختلاف سلیقهٔ اصحاب شیخ صدرالدین با مولانا همین اصرار وی در سکوت راجع به این مسأله باشد؟ پ

۳۸۶

خدایی که در مثنوی وصول به او غایت سلوک عارف (§ ۳۸۸ الف) محسوبست هر چند در شهود وی کلّ وجودست باز با عالم و انسان که جزو وجود به شمارند وحدت واقعی ندارد، و اثنینیّتی که عالم را از صانع عالم جدا می کند جز در شهود عارف رفع نمی شود؛ چرا که تصور وحدت و اتحاد بین کل وجود با این جزوهای آن تفاوت بین خلق و خالق را از بین می برد و در آن صورت بعث رُسُل والزام عبادت وعبودیت برمخلوق باطل و بیمعنی می شود★. به علاه مجرداقتران و اتصال بین جزو با کل آنها را در همهٔ احکام و احوال مساوی نمی کند؛ چنانکه خار با گل اتصال و اقتران دارد و جزوی از مجموعهٔ گل هم محسوبست، اما هیچ کس خار را در معرض گل نمی بوید و به جای گلشکر نمی خورد★؛ پس اتصالی که بین جزو وجود و کلّ وجود هست وحدت حقیقت آنها را که قول به وحدت وجود مستلزم آنست الزام نمی کند. البته فیمابین آنها معیت هست، اما این معیت که جبر تکوینی

/۳۸۵ ★ ب: ۶۰۲/۱، ۸/۱—۲٤٦۷ پ: ۶۸۶/۱-، ۶۹۲/۱

را هم مولانا بر آن مبتنی می دارد (§ ۳۲۰ پ، ۲٤٦ الف) معیت کل با جزوست، نه جزو با کل، و از همین روست که معیت قیومی است و با معیت سریانی که گاه موهم حلول می شود نسبتی ندارد [٤٤]. الف

معهذا آنچه جزو را به کل متصل می دارد نیز نسبتی واقعی است اما حقیقت آن انجذابی است که لازمهٔ عشق است؛ وآشکارست که این رابطهٔ عشق، در وجود خلق که جزو وجودست وقتی موجب وصول به کمال و نیل به اتصال می شود که متوجه به جزو نباشد، ناظر به کلّ وجود باشد که حق است. پس کمال عشق و عشق کامل عشق به حق است؛ و چون عشق به غیر حق عشق به جزوفانی و هالک وجودست، آنکس که دل به عشق غیر حق می نهد خود را در گرو امر فانی می گذارد و جز آنکه از نیل به کمال که انجذاب به حق است باز ماند حاصلی عاید نمی کند و از کلّ هم که کمال جزو در اتّصال به آن تحققّ می یابد باز می ماند*. ب

این اتصال هم برای عاشق از طریق فنای در وجود معشوق حاصل می شود؛ اما تجربهٔ سلوک نشان می دهد که برای سالک بدون عشق نیل به فنا ممکن نیست، و بدون نیل به فنا هم عشق بین عبد و حق قابل تصور به نظر نمی آید. از ین رو در مرحلهٔ سیر الی الله سالک با عشق شیخ سلوک می نماید، و در نهایت این سیر چون به مقام فنا راه می یابد سیر فی الله را با عشقی که ازفنای خودی برای وی حاصل می شود آغاز می کند. با اینهمه در هر دو سیر آنچه وی را در طلب کمال به پویه وا می دارد عشق است که بدون آن جان عاشق مثل ناقهٔ مجنون* دایم واپس به جانب آخور می خزد و از جهت مال و فرزند آهنگ به مقصدی را که ورای عالم جسم و خاک است هرگز به خاطر نمی آورد. پ

به هر حال در سیر الی الله غایت سلوک سالک رهایی از خودی است که هیچ چیز مثل عشق نیل بدان را آسان نمی کند؛ اما سیر فی الله در بیخودی است، از ین رو غایت ندارد؛ و پیداست که آنچه سیرِآن غایت ندارد نهایت هم برای آن قابل تصور نیست [٤٥]. اما تحقق به مقام مشاهده که وصول الی الله تعبیری از آنست در سیر فی الله حاصل می شود؛ و اینجاست که سالک هر چه را جز حق است نفی می کند، حق را جز با حق و جز در حق نمی بیند و خود راازبرهان ودلیل بی نیاز می یابد و از طریق حق اشیاء و اعیان را کماهی مشاهده می کند. لیکن این مرتبه خاص اهل حقیقت است و جز آنکس که سیر فی الله برایش حاصل شده باشد به ادراک آن نمی رسد؛ و آنکس که به این مرحله از سلوک می رسد توحید خویش را هم حجاب احدیت می یابد، و گویی تمام مراتب سلوک هم که در اطوار سیر

الی الله در پس پشت نهاده است به دیده‌اش حجاب می نماید؛ و پیداست که اینجا در مرتبهٔ شهود حاجت به واسطه و دلیل هم ندارد و دلیل رانیز همچون حجاب مشاهده خرق و نفی می کند. ت

۳۸۷

به هر حال عارف در جستجوی حق آنچه را نزد طالب باحث دلیل محسوبست کنار می گذارد. بر خلاف فلسفی، آنچه را وسایط محسوبست حذف می کند و هر حجابی را که برهان و دلیل بین او و مدلول می افزاید خرق می نماید، و چون در مرتبه‌یی که او سیر می کند بیم گم شدن ندارد از واسطه و دلیل احساس بی نیازی می کند و اشتغال به هر چه را بین او وغایت مقصد اوست مانع از نیل به مقصد می یابد. از ین رودر پایان‌سیرالی الله، آنجاکه‌طریقت‌وی را به حقیقت رها می کند، دنبالهٔ راه را تا وصول الی الله که مرتبهٔ شهودست با قدم عشق طی می کند و از هر دلیل دیگر بی نیاز می ماند. اما لازمهٔ نیل به شهود نفی خودی است، و مادام که سالک خودی خود را در میان می بیند به مشاهدهٔ آنچه در ماورای خودی اوست نایل نمی آید، و آنچه وی را از خودی خویش جدا می دارد عشق است؛ و از آنجا که تعلق به ماسوی هم لازمهٔ خودی و خودنگری است، عشق که خودی را در انسان از بین می برد تمام ماسوی‌الحق را هم از سر راه طالب دور می کند. و از اینجاست که مولانا عشق را «شرکت سوز» می خواند* و آن را تشبیه به «تیغ لا»* می کند که آنچه را بعد «لا»ست به کلی از میان بر می دارد. الف

بدینگونه، آنکس که با قدم عشق روی به وجه حق دارد چیزی جز حق در دیدهٔ دلش نمی گنجد، ما سوی الله هم برای او حکم حجرهٔ زلیخا را می یابد که یوسف در آن به هر سومی نگریست بی اختیارصورت او می دید*. عارف هم چون به آنسوی ماسوی نظر دارد در ما سوی هم جز مظهر آیات نمی بیند*. چون اشارت مارَأیتُ شیئاً اِلاّ ورَأیتُ اللّه فیه[1] نقد حالش می شود، قبل ازهر چیز، بعدازهر چیز، درهر چیزو باهر چیزطلعت محبوب رامی نگرد[٤٦]. پیداست که درچنین مرتبه‌یی عشق عارف خودوی راهم به فنامی کشدونفی انیّت رابرای وی شرط رفع هر گونه‌حجاب می سازد. اینکه حلاج اِنَّ فی قَتْلی حیاتی (§۱۲۵ث)می زند* مبنی بر همین معنی است، از ینرو آن آنا گفتن او هم چون ناشی از انیّت نیست موجب کمال می شود و با آنا گفتن فرعون، که وقتی آنا رَبُّکُمُ الاَعْلیٰ (۲٤/۷۹) بر زبان داشت مستغرق انیّت

۳۸٦/ * الف: ۲۸۱۲/۱، ۲۸۱۱/۱ ب: ۲/۱—۲۸۰۱ پ: ۱۵۳۳/٤~

خویش بود، البته تفاوت دارد* به هر حال وقتی عشقْ سالک را به مرتبهٔ وصول الی الله رهبری می کند چشم وی را بر هر چه جز حق است فرو می بندد، و در ین مقام است که عارف حتی بهشت را هم چون تعلق به ماسوی دارد در سر راه خویش نادیده می گیرد، و چون حیات و بقاء خود را به عشق موقوف می یابد بدانچه با ماسوای آن ارتباط دارد* سرفرودنمی آورد. ب

مرتبه‌یی که در ین مقام عارف سالک بدان راه می یابد مقام شهودست، و در ینجا آنچه وی می بیند به حق می بیند، به خود نمی بیند.[۲] کمال یقین هم برای وی در ین گونه مشاهده حاصل می شود، و معنی قول مشایخ که یقین را عبارت از مشاهده خوانده اند [٤۷] در ین مقام می تواند برای وی تحقق بیابد. و چون در چنین مرتبه یی که اشارت حدیث قرب نوافل (§ ۲۱۲پ) حق راچشم و گوش ودست و پای عارف می کند، عبد وصف کمالم یکُن دارد و حق به وصف کأن لم یزل قایم است، شهود و مشاهده هم از حق به حق است، از عبد به حق نیست. و این حالی است که در حوصلهٔ مقال نمی گنجد و اگر در مقال هم در آید صورت شطحیات دارد که بر آن اعتبار نیست. پ

باری آنچه عارف واصل در این سیر فی الله بدان راه می یابد استغراق در ذات است* ، لیکن البته مفهوم شهودی دارد نه وقوعی، معهذا عارف در ین مرتبه به آنچه ورای ذات است نمی نگرد و حالش به آنکس می ماند که در قعر آب مستغرق است، از ین رو به رنگ آب شعور و وقوف ندارد؛ آنکس که می خواهد به رنگ آب بنگرد باید از قعر آب به بالا آید و از استغراق در ذات به استغراق در صفات بگراید، و این کار هم در حکم آنست که انسان جامهٔ شَعرِ گرانبهایی را بدهد و پلاس کم بهایی را به جای آن بستاند* نه آیا باحث فلسفی هم که از طریق دلیل می خواهد به معرفت حق راه یابد و در واقع از ذات به صفات می پوید همین حال را دارد و از ذوق فنا بی بهره است؟ ت

۳۸۸

درست است که مرتبهٔ فنا را صوفیه غالباً نقطه پایان خطّ سیری می خوانند که از مرحلهٔ تبتّل (§ ۱۰۵ ژا) بعد از توبه آغاز می شود و پله پله تا ملاقات

۱/۳۸۷ــ کشف المحجوب/٤۲۸ ۲ــشرح تعرّف ٤/٥٤
/۳۸۷ ★ الف: ٥/٥۹۰، ٥/٥۸۹ ب: ٦/۳٦۳۷، ٦/۳٦٤۰، ٦/٤۰٦۲، ٥/۲۰۳٥، ٥/۲۷۱٦ ت: ۲/۲۸۱۳، ۲/۲۸۱٥~

خدا* که مقام جمع و مرتبهٔ مشاهده است می رسد، امّا این مرتبه تا وقتی به مقام بقاء بعد الفنا منجر نشود سیر فی الله را برای سالک تحقق نمی دهد. و سالک وقتی به مرتبهٔ بقاء بالله که مقام جمع الجمع است [۴۸] واصل می شود به قطره‌یی باران می ماند که درطی راه هر بادوغباری آن راتهدیدمی کند، اماچون به دریا می پیوندد هر چند تعین او در دریا محو می شود ذاتش به بقاء می رسد و از تبدل و تغیّر ایمن می ماند*. در همین مقام است که عارف هم به توحید واقعی می رسد و خود را مثل زبانهٔ شمع پیش آفتاب می یابد* که در عین حال هم موجود و هم فانی است. الف

اگر درین مرحله که سالک به مرتبهٔ ولایت می رسد برای تکمیل ناقصان و ارشاد طالبان بیرون می آید از آن روست که وی درین حال به تعبیر مولانا به مرغ مُرده‌یی می ماند که صیاد او را وسیلهٔ صید مرغان مشابه می سازد*، و این مرغ هر چند خود فانی است چون وسیله می شود تا مرغان زنده را صید دام حق سازد و آنها را نیز به مقام فنا که کمال آنهاست واصل کند، فانی بودنش در حکم بقاست. معهذا راه «فانی گشته» همواره به مرتبهٔ «فرق ثانی» [۴۹] که خروج از استغراق فنا و سیر فی الله و بالله است نمی رسد، و بسا که سالک چون در مقام فنا به مرتبهٔ ولایت رسید در همان پایگاه فنا که مقام جمع است بماند و در غلبات سُکر خویش مسلوب العقل گردد و همچنان در مرتبهٔ کسانی از مجذوبان اولیاء باقی بماند که صوفیه آنها را مأخوذ و مستلب می خوانند؛ و اگر مولانا ازحکیم سنائی تعبیر به حکیم «بُرده‌یی» کرده باشد (§ ۱۳۳ پ) ممکن است با توجه به حال ربودگی و بیخودی وی او را ازین طایفه تلقی کرده باشد. ب

به هر حال، در این حال بیخودی است که مقام فنا آخرین مرحلهٔ سیر سالک می شود و سالک با نیل بدان مجذوب مطلق می گردد، و هر چند درین حال متابعت وی نمی توان کرد باری بر قول وفعل وی هم اعتراض نباید داشت.[۱] چنانکه در مورد با یزید بر قول **سُبحانی ما اعظَمَ شانی** که گفت اعتراض یارانش جز به خود آنها لطمه نزد؛ و این مریدان این قدر ندانستند که شیخ در آن حال به سبب غلبات وجدْ از خود فانی است، به شمع صبح می ماند که طلوع شمس نور وجود او را محو می دارد*، و چون درین بیخودی عقل وی از تصرف معزول است پیداست که بر فعل و قول وی جای اعتراض نیست. خاصه که این کلام وی و آنچه نظیر آن گه گاه از سایر مشایخ نقل می شود تعبیر از احوالی است که برای همه کس دست نمی دهد، و چون لفظ عبارت از تعبیر حقیقت آن قاصرست جز در ینگونه اقوال هذیان‌آمیز که صوفیه آن را شطحیات (§ ۳۸۷ پ) می خوانند مجال انعکاس

نمی یابد؛ و آشکار است که این را جز «کسی که بر آن احوال نزول آورده باشد و به آن مقام‌ها فرود آمده باشد»[۲] درک نمی کند، و اینکه مولانا هم غالباً هر جا به اینگونه احوال یا معانی المام می یابد از شرح وتقریر آن تن می زند از همین جاست. پ

باری مقام فنا که موت ارادی و مرگ پیش از مرگ هم خوانده می شود فناء از اوصاف بشری است. سالک از اثر تجلی حق یا غلبهٔ وجد چون خود را مغلوب صفات حق می بیند صفات بشری را از دست می دهد و در صفات وی فانی می شود، حتی در طیّ اطوار سلوک و در اثر ریاضت و تزکیهٔ نفس هم صفات بشری را در می بازد و صفات الهی را حاصل می کند، چنانکه هر صفت از صفات بشری که از وی برخیزد صفتی الهی در مقام آن به نزد وی قایم می شود [۵۰]. پس تحقق به صفات واحد به سالک موحّد امکان می دهد تا به کمال توحید دست بیابد[۳] و بدینگونه فنا، که «از خورهایی» تعبیر دیگری از آنست، امری است که بدون آن وصول الی الله، که حقیقت در نزد مولانا عبارت از آن است، ممکن نمی شود و از همین روست که گویندهٔ مثنوی این مرگ ارادی را حاصل عمدهٔ سلوک می خواند و طریقهٔ خود را چنانکه در ملاقات با قطب الدین شیرازی (§ ۲۸٤ ب) هم باز نمود درین گونه مردن می داند و از خویش رستن. ت

۳۸۹

به هر حال اگر موت ارادی که صوفی آن را فنا می خواند منجر به بقاء می شود از آن روست که وجود وی مثل آن قطرهٔ باران است که دراتصال به دریا، از هر تهدید و خطر می رهد (§ ۳۸۸ الف). به‌علاوه چون اشارت کریمهٔ كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ الاّ وَجْهَهُ در قرآن کریم (۲۸/۸۸) وقتی همه چیز را هالک و محکوم به فنا نشان می دهد وجه حق را مستثنی می سازد، پس هر کس در وجود حق فانی گردد در حکم این الاّ که از وصف هالک مستثنی است وارد می شود★ و در واقع با فناء فی الله بقاء بالله می یابد؛ و مولانا در قصهٔ شیر و گرگ و روباه★ از زبان شیر، که درین تمثیل مظهر غلبه و رمز غیرت حق محسوبست، به این نتیجه می رسد که هر که در الاّست البته فانی نیست★. الف

اینجا هویت و هُویِ ضعیف و ناپایدار عبد در «هو»ی نامحدود بی پایان «رب» پایدار می گردد★؛ و چون سالک «هو»ی فانی خویش را به حق رها می کند

۳۸۸/۱—شرح گلشن/۲۸۵ ۲—شرح تعرّف ۹۷/۳ ۳—اللمع، طبع مصر/٤۷

۳۸۸/ ★ الف: ۴۳۳۵/۳، ۲۶۱۵/٤، ۳۶۷۱/۳ ب: ۱۰۵۵/٤ ~ پ: ۲۱۰۹/٤

در «هو»ی باقی او به بقا می پیوندد*، چنانکه دانه هم وقتی خود را در خاک فانی می کند به صورت تازه‌یی بقا پیدا می کند*. گویی همین تسلیم به خاک مرتبهٔ کانَ لِلّه را برای وی و حتی برای آنکس که با افشاندن آن در خاک هر چه را دارد به حق تسلیم می کند تحقق می دهد، و لاجرم مفهوم کانَ اللهُ له به حکم حدیث نبوی [۵۱] حاصلی است که برای خود دانه و آنکس که کارندهٔ اوست دست می دهد*، و بدینگونه آنکس که در صفات حق فنا می شود در حقیقت در آن فنای او بقاست*. ب

از همین روست که عارف راستین از خود نفی وجود می کند؛ و اینکه مولانا از زبان گوینده‌یی نقل می کند [۵۲] که در جهان درویش نیست و اگر هست آن درویش نیست* به همین نکته ناظرست که درویش واقعی چون مغلوب حق است خود را در حکم معدوم* می یابد و با اینجال اگر از هستی دم زند یا در آنچه به هستی تعلق دارد در آویزد دیگر درویش نیست. درویش واقعی این نیستی خویش را آیینه‌یی می سازد تا هستی حق را در آن جلوه‌گر بیابد. مثل آن مهمان که به ملاقات یوسف صدیق رفت* و چون هیچ چیز که لایق آن «حضرت» باشد نمی توانست ارمغان سازد آینه‌یی ارمغان کرد. عارف سالک هم نیستی خود را که آینهٔ هستی است به حق ارمغان می کند و با نیل به فنا خود را آئینه‌وارمنظور حق می کند. پ

پس چون نیستی آینهٔ هستی است و هستی در واقع به وسیلهٔ آن مجال ظهور پیدا می کند، سالک برای خود راه نیستی را می گزیند تا هستی را که چیزی جز حق به حقیقت آن موصوف نیست در آن بنگرد. خاصه که هستی ظاهری انسان به هر صورت که هست آلودگی است و تا به نیستی نینجامد صفایی حاصل نمی کند و آینه هم نمی شود. همچنین درویش وقتی هستی خود را نمی بیند آینهٔ هستی حق است، اما وقتی در خود گمان هستی ببرد خود را معدوم محض نیابد دیگر درویش نیست و البته نمی تواند آینهٔ هستی باشد. ت

۳۹۰

معهذا این وجدان فنا که نزد مولانا درویش واقعی از آن خالی نیست از مقولهٔ تجربهٔ باطنی است، در عبارت ظاهر نمی گنجد. و البته فرق است بین آنکس که محبت را به تصور در می آورد با آنکس که محبت حال اوست؛ چنانکه

۳۸۹/ * الف: ۳۰۵۲/۱، ۳۰۱۳/۱~، ۳۰۵٤/۱ ب: ۲٦۱۵/٤ ۶ ۱۹۳۹/۱، ۸/۳—۲۰٦۷، ۲٦۱۳/٤، ۳۹۹/٤ پ: ۳٦٦۹/۳، ۳۹٦/٤، ۳۱۵۷/۱~

سوزندگی آتش هم هر چند ممکن است از طریق علم به نوعی یقین بپیوندد، یقین عاری از شبهه در ین باب برای کسی حاصل می شود که آتش وی را سوخته باشد★، وحال آنکس که این معنی رابه ذوق و وجدان در نیافته باشد علم است نه ادراک واقعی، و پیداست که ادراک عین شئ با ادراک صورت آن تفاوت بسیار دارد. الف

از ین روست که مولانا به کسانی که حرف درویشان را بر خود می بندند★ و سخنان بلند خارج از ادراک خویش می گویند طعنه می زند و اقوال آنها را پوست پوست می خواند [۵۳] که از مغز عاری است و نشان دوست ندارد و البته طالب را به مقصد نمی تواند رساند. ب

به هر حال آنچه ورای این صورت ظاهر است و مقصد واقعی سالک طریقت همان است نیل به شهود و مکاشفه‌یی است که از آن یقین حاصل می شود و جز با نیل به مرتبهٔ فنا و وجدان آن برای عارف سالک دست نمی دهد. وجدان یقین هم که برای اهل ریاضت حاصل می شود با آنچه اهل نظر بدان دست می یابند البته فرق بسیار دارد. این نوع وجدان در آنچه به کشف و شهود احوال و اسرار عوالم غیبی مربوط است با آنچه حکماء اشراقی و بعضی متألهان آن را خلع بدن و نضو جلباب جسمانی می خوانند (§۳ت) شباهت دارد. مولانا در قصهٔ جزع نا کردن شیخی بر مرگ فرزندان خویش★ به مناسبت از قول این شیخ نقل می کند که چون وی دمی چند از جهان حس کنار می کشد آنچه را تعلق به عالم ماوراء حس دارد و احوال فرزندان مردهٔ وی از آن جمله است در همان حال به عیان مشاهده می کند. پ

تجربهٔ این شیخ صوفی در واقع نزد مولانا به آنگونه یقین که ورای هرگونه شک و تردیدست می انجامد، و سالک طریق در خرق حجاب حسی و در نفی ماسوی به مرتبه‌یی می رسد که ادارک او در حوصلهٔ لفظ و بیان نمی گنجد، وآنچه وی در آن احوال در می یابد ورای وصف و حال است؛ وقول **لَوْ كُشِفَ الغِطاءُ مَا ازْدَدْتُ يقيناً**، که آن رابعضی صوفیه ازقدماء زهاد نقل کرده‌اند[۱] ومولانا آن رابه علی علیه السلام منسوب می دارد،[۲] حاکی از همین مرتبهٔ کمال مشاهده است که البته جز برای اهل حقیقت حاصل نیست. در شروق نور این تجربه است که عارف به توحید شهودی فایز می گردد و تجربهٔ محو موهوم او را به کشف حقیقت در کمال مرتبهٔ یقین نایل می دارد. ت

۱/۳۹۰ — اللمع/۵۴۹   ۲ — فیه مافیه/۲۹

۳۹۰/ ★ الف: ۸۶۰/۲   ب: ۱۷۰۳/٤   پ: ۱۷۷۲/۳

۳۹۱ باری در نیل بدانچه غایت طریقت محسوبست و در مثنوی از آن تعبیر به حقیقت می‌شود سلوک جادهٔ طریقت و متابعت از تربیت پیر مرشد ضرورت قطعی دارد، و شک نیست که تا تربیت و ترشیح وجود کامل در کار نباشد آنچه مادون آن است از کمال بهره نمی‌یابد، و انبیاء و اولیاء هم به اعتقاد مولانا به همین سبب به جهان می‌آیند تا ناقص را که «جزو» است به کامل که عبارت از «کلّ» است متصل کنند و بدینگونه انسان را از عالم حس که عالم جزوی است به عالم ماوراء حس که کلّ است ارتقاء دهند؛ واگر جزو خود به خود متصل به کل می‌بود در عالم نقصی وجود نداشت (§ ۳۸۶ الف) و بعث رسل و وجود اولیاء هم باطل و بیفایده می‌شد. الف

اما شیخ کامل وقتی می‌تواند ناقصان را تربیت کند و به ادراک کمال قادر سازد که خود در تمام مراتب شریعت و طریقت و حقیقت به کمال رسیده باشد [٥٤]. و هر چند مرتبهٔ کمال مطلق انسانی در ین اطوار قُلّه‌یی شامخ دارد که در همه عالم جز یک کس در آنجا راه ندارد، امـا کسانی هم که از آن یک کس یا از روحانیت وی تربیت و ارشاد دارند برای افراد مراتب مادون شیخ کامل محسوبند. و افراد این نوع انسانی هم که صوفیه انسان کامل می‌خوانند، با وجود تنوع خویش، در عین حال با یکدیگر تفاوت ندارند [٥٥] و بر خلاف آنچه خیالات عدد اندیش می‌پندارد، همهٔ آنها یک تن بیش* محسوب نمی‌شوند و چون وجود آنها در همه جا مرآت وجه حق به شمارست* اگر واسطهٔ ایصال فیض حق نیز خوانده شوند* مایهٔ تعجب نخواهد بود. ب

پس بدون هدایت و ارشاد پیران راه، که همان ارشاد و عنایت آنها حاکی از جذبهٔ حق و نشان تقدیر و مشیت اوست، سالک نمی‌تواند به آنچه غایت سلوک خویش است راه جوید، و هر کس کمالی می‌یابد از کسی می‌یابد که واجد و معدن آن است، و پیداست که روح انسان برای رهایی از تعلقات حسّی که اوراازحق مهجور می‌دارد محتاج اشارت و ارشاد غیبی است؛ و از همین روست که مولانا از همان اولین داستان مثنوی ضرورت ارسال یک فرستادهٔ الهی را برای نجات روح الزام می‌کند و نشان می‌دهد که روح جز با اشارت و تدبیر طبیب غیبی، که رمزی از وجود شیخ کامل است، نمی‌تواند از تعلقات حسی که خود مایهٔ رنجوری اوست قطع علاقه نماید. پ

طرفه آنست که این مضمون در پایان مثنوی هم که قصهٔ شهزادگان و قلعهٔ

ذات الصُّوَر★ در آن ناتمام می ماند نیز هست. درست است که اینجا قبل از آنکه قصه به پایان آید مولانا، آنگونه که از ابیات «خاتمة لولده الکامل» در ذیل دفتر ششم مثنوی بر می آید، از سخن باز می ایستد و قصهٔ شهزادگان را به سر نمی آورد و آنچه مربوط به ماجرای سومین پسر پادشاه است ناگفته می ماند، اما اصل قصه که در مقالات شمس به اجمال آمده است و ظاهراً مأخذ حدیث مفصل مولانا هم بیشتر همان اشارت شمس باشد نشان می دهد که درین آخرین قصهٔ مثنوی نیز وقتی این سه برادر طالب و عاشق دختر پادشاه چین می شوند و دوتن از آنها که برادر مهین و میانین باشند چون نمی توانند از وجود آن معشوق ناپیدا که هیچ کس روی او را ندیده است نشان دهند هلاک می گردند، پسر سوم که برادر کهین است به هدایت و دلالت دایه دختر نشان وی را به دست می آورد و بدانچه در سیر و سلوک طولانی و آمیخته به شور و شیدایی خویش طالب آن بود بدینوسیله دست می یابد.

ت بدینگونه، پیر غیبی که در آغاز مثنوی در حکایت پادشاه و کنیزک به صورت طبیب الهی ظاهر می شود و بیماری را که عبارت از روح آلوده به تعلقات حسی است از آنچه مایهٔ بیماری اوست می رهاند، در پایان مثنوی در قصهٔ شهزادگان و قلعه ذات الصُّور به صورت دایه ظاهر می شود، و هر چند در کلام مولانا قصه ناتمام می ماند و نقش دایه به بیان نمی آید، باری اینجا نیز دلالت دایه و ارشاد او که خود رمز وجود مربی و مرشد طریق است موجب می شود تا عاشق طالب که معشوق بی نشان را می جوید و جز با هدایت و ارشاد شناسای راهدان امیدی به نیل آن ندارد راه به مقصد برد. به نظر می آید که اینجا در طی حکایت، پسر سوم در عین حال رمزی از صوفی باشد که با ارشاد و هدایت پیر راه می پوید و دو پسر دیگر مظهر و رمز فیلسوف و زاهد باشند که یا با اتکاء بر عقل خویش یا به اعتماد بر عمل خویش، در راه می آیند و چون خود را از ارشاد شیخ و مرشد مستغنی می یابند از نیل به نجات محروم می مانند و از آفات طریق هلاک می شوند.

ث باری از آغاز تا پایان مثنوی آنچه به قول مولانا «نقد حال ماست» و آنچه از «نی نامه» و حکایت و شکایت «نی» بر می آید نشان می دهد که روح برای نیل بدانچه مایهٔ نجات و کمال اوست به مرشد الهی حاجت دارد. و عبث نیست که خود مولانا در فقدان و فراق شمس تبریز، که مرشد الهی و طبیب غیبی و دایهٔ روحانی اوست، از زبان نی، که تعبیر ما فی الضمیر خود اوست، آنهمه حکایت و شکایت هجران سر می کند و می کوشد تا با یاد او، و با استمداد از روحانیت او، به آن نیستان بی نشان که جان وی در محنت ابتلا و هبوط به عالم حس از آن جدا مانده است راه

بازگشت پیدا کند. ج

آنچه مولانا از زبان نی در اظهار درد اشتیاق به این «نیستان» به بیان می‌آورد البته با نیل وی به مرتبهٔ فنا که خود موجب نیل به مرتبهٔ اتصال است مغایر به نظر می‌رسد و مسأله‌یی را که درینجا لابد بر سر زبان هر خوانندهٔ نی نامه هست مطرح می‌کند. به نظر می‌آید که درین مورد جوابی که مولانا جامی در «رسالهٔ نائیّه» به این مسأله می‌دهد تا حدی رفع ابهام می‌کند و ازین لحاظ نقل کردنی است. می‌گوید: «اگر کسی سؤال کند که انسان [چون] به مقام وصول رسیده است حکایت دوری و شکایت مهجوری برای چیست؟ جواب آنست که تا آدمی در نشئهٔ دنیاست حقیقت فنا از وی متعذرست و بقیه‌یی از بقایای وجود با او همراه است، مادام که بقیهٔ وجود با اوست وصول تام ممکن نیست.»[1] پس این مشتاقی و مهجوری که در بانگ نالهٔ نی هست از اینجاست. چ

بدون شک این شور و اشتیاق سر ریزی که انسان را به آنسوی آفاق دنیای محدود بطلمیوسی می‌کشاند میراث یک اسطورهٔ گنوسی و نو افلاطونی است که جز در محدودهٔ عالم افلاک عاری، از خرق و التیام حکماء و متألّهان نمی‌گنجد؛ اما در عرصه‌یی که افلاک بطلمیوسی و تمام عوالم مبتنی بر آن مثل امواج خفیف کنارهٔ آبدان در اقیانوس کهکشانهای ناپیدا کران علم جدید محو می‌شود پیداست که دیگر انسان ظلوم جهول نمی‌تواند با اطمینان جزمی خود را در مرکز کاینات مظهر وجود نامحدود و مطلق سازد، یا ورطه‌یی را که بین هستی متناهی او با عالم لایتناهی هست جز با تجربهٔ اشراق و شهود طی کند. درست است که علم برای این اسطورهٔ تسلی بخش جز تردید و سکوت تفسیری ندارد، اما حیرت و استغراق اشراقی هم اگر هنوز توهمی بیش نیست به هر حال توهم دلپذیری است که در فراخنای دنیایی بدین عظمت انسان را از احساس خذلان و وانهادگی خویش [۵۶] رهایی می‌بخشد و وجود محدودی را که در کلّ عالَمْ ذرّهٔ حقیری بیش نیست به نحوی با لایتناهی مربوط و متصل می‌دارد. ح

۱/۳۹۱ — رسالهٔ نائیه، ضمیمهٔ نی نامهٔ مولانا چرخی، طبع کابل/۷

/۳۹۱ ★ ب: ۳۵/۳، ۸۷۴/۵، ۸/۵—۸۷۷ ت: ۳۵۸۳/۶~

پس سخن کوتاه باید والسلام

۱۶. سخن کوتاه: خاتمه

۳۹۲ اینکه مثنوی قبل از آنکه در قصهٔ شهزادگان و قلعهٔ ذات الصُّوَر به پایان آید ناتمام می ماند و گوینده پیش از آنکه مرگ وی را خاموش سازد ناگهان در نیمه راه داستان خاموشی می گزیند نشان می دهد که مقارن نظم این قصه ظاهراً حالی شبیه به یک ولادت تازه می بایست وی را دوباره از یک مرگ قبل از مرگ (§ ۱۰۵عا) عبور داده باشد و این بار او را به اقلیم خاموشی، که هر چند مولانا تخلص خود را در پاره‌یی غزلیات دیوان از آن اخذ کرده‌بود اشتغال به وعظ و تذکیر و استغراق در قول و سماع و در نظم مثنوی وی را از تسلیم به جاذبهٔ آن مانع آمده بود، رهبری کرده باشد؛ و در واقع اگر چهارده سال (۶۷۲— ۶۵۸) اشتغال به نظم مثنوی او را برای یک ولادت تازه آماده نمی کرد و مثنوی مقارن همان ایام که مرگ مولانا در رسید (۵ جمادی الاخره ۶۷۲) پایان می یافت، مولانا تا فرجام عمر در دنیای سخن متوقف مانده بود و به اقلیم ماوراءِ سخن، که برای وی تحقق به حقیقت «فنا» جز با ورود بدان حاصل نمی شد، راه نمی یافت. الف

در عین حال در همین داستان ناتمام ذات الصُّور هم در طی قصه های فرعی که بر سبیل تمثیل و استطراد به تقریر می آید طرز بیان حاکی از آنست که گویی خاطر گوینده متدرجاً به طور ناخود آگاه برای ورود به اقلیم خاموشی آمادگی پیدا می کند، و تا این آخرین رشتهٔ تعلق به عالم ماسوی را که عبارت از کلام است با التجاء به سکوت قطع نکند خود را در آستانهٔ وصول الی الله نمی یابد. از جمله حکایت صدر جهان و فقیه بخارا★ به ذهن گوینده هم مثل ذهن شنونده باید این معنی را القاء کرده باشد که تا وی به کلّی از خودی خود نمیرد بدانچه مطلوب اوست دست نمی یابد. قصهٔ زلیخا★ که از سپندان تا به عود همه چیز را یوسف نام

کرده بود لابد خود گوینده را هم باید به نحوی مضاعف متوجه این نکته کرده باشد که آنچه برای طالب عاشق مایهٔ خرسندی است یک حرف بیش نیست، و پیداست که در نیل به وصال به همان یک حرف هم حاجت ندارد. حکایت مرد میراث یافته و گنج طلب★ هم باید به گوینده نشان داده باشد که گنج مراد از او دور نیست و برای نیل بدان نیازی به طی کردن راه‌های دورودرازندارد، و شاید از طریق خاموشی که حاکی از تمکّن و استقرار قلب است حق را بهتر حاصل می‌توان کرد تا از کلام که اشتغال بدان دل را پریشان می‌دارد و از استغراق در مطلوبش باز می‌دارد. قصهٔ قاضی و جوحی★ هم در خاطر خود وی این معنی را بیشتر القاء می‌کند که تا وقتی انسان در صندوق تعلقات جسمانی خویش محبوس است از دغدغهٔ خطر ایمن نیست و وقتی هم این محنت صندوق را آزمود نباید دیگربار خود را بدان دچار سازد. قصهٔ عزرائیل و نمرود★ لابد وی را بیشتر متذکر این معنی می‌دارد که تعظیم خلق غرور می‌افزاید و آنکه سخنش موجب الزام خلق در تعظیم اوست هر قدر از اشتغال بدان دورتر باشد بیشتر از وقوع در وسوسهٔ غرور ایمنی دارد. در اصل داستان ذات الصُّور هم، اگر این سه شهزاده رمزی از عقل و زهد و معرفت باشند، درست وقتی زهد و عقل در راه عشق فدا می‌شوند، معرفت صوفیانه که برادر کهترست باید عقل و تدبیر خود را دربازد و به اشارت و هدایت غیبی تسلیم گردد. و آیا برای خود مولانا خروج از خودی و رهایی از عقل و تدبیر خویش خروج از نطق و بیان را الزام نمی‌کند، و توجه به این معانی که درون ذهن وی را می‌کاود کافی نیست تا او را تدریجاً در ضمن همین قصه برای قطع این آخرین رشتهٔ پیوند با تعلقات آماده سازد؟ ب

بدینگونه، التجاء نهایی مولانا به خاموشی، که سلطان ولد هم در «خاتمهٔ ولدی» بر مثنوی بدان اشارت دارد، ظاهراً نشان آنست که اشتغال طولانی به نظم مثنوی سرانجام برای خود مولانا هم بی‌ثمر نبوده است، و در پایان خط سیر اطوار کمال بالأخره وی را بدانجا که نیل به خموشی گوینده را به اوج معنی می‌رساند رهنمونی کرده است. این ناتمام ماندن مثنوی هم که نتیجهٔ التجاء مولانا به اقلیم خموشی به نظر می‌آید در عین حال مانع از آن نشد که فقط بیست ماه بعد از وفات مولانا همین دفتر ناتمام، که قسم سادس و جزو آخرین مثنوی بود، جداگانه مجال کتابت بیابد (٤ صفر ٦٧٤) و هم اکنون زیب کتبخانه یا موزهٔ مصر باشد؛ چنانکه پنج سال بعد از وفات مولانا هم نسخه‌یی کامل از تمام مثنوی بر مبنای آنچه بر گوینده و یارانش خوانده شده است برای مثنوی خوانان تربت مولانا به وجود بیاید (رجب ٦٧٧) و هم امروز در جزو موزهٔ آثار عتیقه ترکیه این نسخهٔ قونیه قدیمترین

نسخهٔ موجود یا شناخته شدهٔ مثنوی در عالم به شمار آید. معهذا قلت و ندرت نسخه‌های قدیم مثنوی، که از آنجمله یک نسخه از دفتر اول به سال ۶۸۰ و نسخهٔ دیگر از تمام کتاب به سنهٔ ۶۸۷ مربوط است، ظاهراً این نکته را که مثنوی تا یکچند بعد از وفات مولانا در خارج از حوزهٔ یاران خود وی انتشار نیافته است قابل تصور می‌سازد. خاصه که خلفاء مولانا مثنوی را همواره با تکریم و علاقهٔ مخصوص تلقی می‌کرده‌اند و مثنوی خوانان تربت و محالس مولانا از همان اوایل آن را غالباً با آداب و ترتیب خاص تلاوت می‌کرده‌اند. پ

در واقع با آنکه از همان عهد حیات مولانا در بین یاران وی کسانی به نام «مثنوی خوان» وجود داشته‌اند و بعد از وی هم در عهد «خلافت» حسام‌الدین چلبی خواندن مثنوی در مجالس یاران قونیه با آداب خاص معمول بود، ظاهراً مدتها وقت لازم بود تا سلطان ولد پسر مولانا به عنوان شیخ و خلیفهٔ مولویه شرح و تفسیر مثنوی را در حوزهٔ مریدان سابق مولانا وسیله‌یی برای تجدید عهد با خاطرهٔ دوران حیات مولانا سازد. حاصل عمدهٔ این مجالس شرح و تفسیر هم، که مناقب نویسان بدان اشارت دارند، «مثنویات ولدی» بود که در عین حال هم تقلیدی از مثنوی مولانا و هم کوششی در زمینهٔ شرح بعضی نکات آن محسوب می‌شد. ت

۳۹۳

مقارن این ایام اسطورهٔ مولانای روم نیز همراه با این مثنویات ولدی ولادت یافت و سیمای ملای رومی، که گویند از زبان پدرش خداوندگار، خونگار، و خنکار نیز خوانده می‌شد، در هاله‌یی از قدس و ابهام خاص حیات اولیاء فرو رفت. در طی این مدت که این اسطوره به وجود می‌آمد، قونیه تدریجاً از کسانی که شاهد زندگی واقعی مولانا و مجالس وعظ و درس و قول و سماع او بودند خالی می‌شد. معین‌الدین پروانه صاحب روم در دنبال توطئه‌ها و تحریکهای ناشی از قدرت جویی هلاک شد (۶۷۵). مظفرالدین امیر عالم پسر مولانا (۶۷۴)، حسام‌الدین چلبی خلیفهٔ مولانا (۶۸۳)، شیخ کریم‌الدین بَکْتِمُر ازخاصان مولانا (۶۹۱)، کرا خاتون زوجهٔ مولانا (۶۹۱) و ملکه خاتون دختر مولانا (۷۰۲) یک یک وفات یافتند [۱]، و با مرگ آنها اکثر شهود عینی احوال و اسرار مولانا وجودشان از صفحهٔ عالم محو شد. الف

جمع حوزهٔ شیخ صدرالدین قونوی هم، که در مقابل عرفان زنده و جوشان

۳۹۲/★ ب: ۶/۳۷۹۹~، ۶/۴۰۲۱~، ۶/۴۲۰۶~، ۶/۴۴۴۹~، ۶/۴۷۹۷~

مولانا عرفان آمیخته به حکمت و شطحیات محیی الدین راعرضه می کرد، با مرگ او (٦۷۳) که فقط اندک مدت بعد از وفات مولانا روی داد از هم فرو گسیخت. یاران وی، که عدّه‌یی از آنها بر وفق وصیت منسوب به شیخ قونیه را ترک کردند[۲]، از هم پراکنده شدند: فخرالدین عراقی (وفات ٦۸۸) به توقات و سپس به مصر و شام رفت، و مؤیدالدین جندی و سعیدالدین فرغانی هم در قونیه نماندند، و قطب الدین علّامهٔ شیرازی (§ ۲۸٤ الف~) که در بین اصحاب صدرالدین از جملهٔ آخرین کسانی بود که اواخر عمر مولانا را دریافت نه در قونیه ماند، نه ظاهراً با سایر اصحاب شیخ ارتباط خود را حفظ کرد.

ب

حوزهٔ یاران مولانا هم در عهد خلافت روحانی سلطان ولد و بعد از آن تدریجاً مورد توجه کسانی می شد که خود مولانا را هم اگر دیده بودند غالباً جز سالهای آخر عمر او را درنیافته بودند، و چیزی که آنها را به جمع یاران مولانا جلب می کرد بیشتر قصه هایی بود که دربارهٔ احوال و اقوال مولانا نقل می شد و آنگونه که از روایت ابن بطوطه[1] بر می آید، دگرگونی احوال ملای روم را هم در دنبال ملاقات شمس تبریز احیاناً به صورت افسانه تعبیر می کرد. این جهانگرد فقیه اهل طنجه که شصت سالی بعد از وفات مولانا به قونیه وارد شد (حدود ۷۳۳) خاطرهٔ مولانا را در زبان اهل شهر افسانهٔ جنون و بیخودی یافت.

پ

وقتی برای این سیّاح مغربی نقل می شد که مولانا در آغاز کار مردی فقیه و مدرّس بود و طالب علمان قونیه در محضر وی به کسب علم اشتغال می ورزیدند اما مردی حلوایی که به مدرسهٔ وی آمد و پاره‌یی حلوا به وی فروخت مولانا را یکچند به دنبال خویش کشانید و چند سالی بعد که به قونیه بازگشت دیگر وی آن مرد نخستین نبود و جز به شعر پارسی نامفهوم هم زبان نمی گشود، پیداست که درین ایام با آنکه، به روایت وی، جمعی از مردم روم خود را به نام این مولانا «جلالیّه» هم می خواندند به هر حال بین حوزهٔ محدود یاران وی با عامهٔ اهل شهر در قونیه چنان پیوند ارتباطی وجود نداشت که تا نقل و نشر چنین قصه‌یی را برای آنها، که از حقیقت حال مولانا جز دگرگونی عجیبی که در دنبال ملاقات با شمس تبریز برایش حاصل گشته بود چیزی نشنیده بودند، دشوار نماید. و البته در محیط قونیه که نظیر این قصه دربارهٔ عارف و صوفی بزرگ شهر و کسی که بر سر تربت وی در آن ایام خانقاه بزرگی به وجود آمده بود و مسافران و فقیران در آنجا پذیره و اطعام می شدند نقل می گشت، پیدایش اسطوره‌یی هم که او را به پادشاهان از یاد رفتهٔ خوارزم منسوب بدارد و در احوال او پدرش بهاء ولد افسانه و تاریخ را به هم درآمیزد نیز البته غرابتی

نداشت. این اسطوره در مثنویات ولدی، خاصه ابتدا نامه معروف به ولد نامه، و همچنین در مجالس سلطان ولد تدریجاً شکل خاص گرفته بود و بعد از وی فریدون سپهسالار، مؤلف رسالهٔ فریدون، و شمس‌الدین احمد افلاکی، مؤلف مناقب العارفین، آب و تاب بیشتری به آن دادند. ت

۳۹٤ این اسطوره، که جزئیات آن غالباً از قول «ثقات اصحاب» نقل می‌شد، نه فقط سیمای مولانا جلال‌الدین را در ابهام افسانه‌ها فرو برد، بلکه به سیمای پدر و حتی خلفا و اخلاف وی نیز رنگ افسانه داد؛ و پیداست که حس اعجاب مریدان در حق مشایخ و اعتمادی که این طایفه بر صدق اقوال و صحت اعمال شیوخ خویش می‌داشته‌اند به آنها فرصت و امکان تأمل در صحت و سقم اینگونه روایات را هم نمی‌توانست داد. الف

بر وفق این روایات، مولانا جلال‌الدین در سن شش سالگی که با کودکان بلخ بر بام خانه به بازی اشتغال دارد چند لحظه‌یی وی را به آسمان می‌برند و چون باز می‌آید کودکان همبازی را حیران و در پیش خود خاضع می‌یابد.[۱] در بغداد وقتی همراه پدر در مدرسهٔ مستنصریه (§ ٤۰ب) سکونت دارند، شب هنگام چون به اشارت و درخواست وی جهت آوردن آب به سوی شط عزیمت می‌کند درهای مدرسه خود به خود بر روی او گشاده می‌شود.[۲] در اوایل حال که جنّیانِ خانه از روشنی چراغ پایهٔ وی ناخرسندی دارندطی اندک مدت مرید او می‌شوند و از آن پس از بیم آنکه به فرزندان و یاران وی زحمت رسانند باقی نمی‌مانند.[۳] در دوران اشتغال به وعظ و تذکیر، وقتی در چارسویی برای عامهٔ خلق موعظه می‌کند، چون شب در می‌رسد سگان بازار هم گرد او حلقه می‌زنند و او برای آنها معانی می‌گوید و آنها نیز در مقام تصدیق و تأیید برای او سر و دُم می‌جنبانند.[۴] یک بار برای آنکه نشان دهد آدمی به خون زنده نیست، به خداوند زنده است، فصّادی طلب می‌کند و فصاد از دو دست وی چندان خون می‌گیرد که از جای نیشترش جز زرد آبی بیش جاری نمی‌شود و با اینحال مولانا بعد از این فصد به حمام می‌رود و سپس به سماع می‌آغازد.[۵] بار دیگر کاسه‌های مُسْهل و دانه‌های حَبّ را که طبیب به جهت هفده یار گزیده ساخته بود به تنهایی یکجا می‌خورد و بعد از آن به مدرسه می‌رود و بر

۱/۳۹۳ـــ ابن بطوطه، الرحله، طبع مصر ۱۸۷/۱

روی آن هم یخ پاره‌های بسیار می خورد و سپس به حمام می رود و بعد از خروج از آن بلافاصله به سماع می پردازد و تا سه شبانروز نیز همچنان مستغرق سماع می ماند وهیچ گزندی هم به مزاج وی نمی رسد.[۶] ب

اسطورهٔ مولانا در اشتمال بر اینگونه کرامات گه گاه یادآورد قصه هایی که در باب حلاج نقل کرده‌اند می شود. از جمله یک بار سلطان ولد وی را از شکاف روزن حجره‌یی که وی در آنجا خلوت گزیده بود به چشم خویش مشاهده می کند که «تمامت حجره از زیر تا بالا به جسم مبارک وی پر شده بود و مالامال گشته» و چون لحظه‌یی چند بعد از آن باز می نگرد او را بر همان قرار «لطافت ولاغری خویش» می یابد.[۷] یک دفعه گلخن تاب حمام از وی درخواست چیزی می کند و وی مُشتی سکّه را که معادل بیست دینار زر سرخ نو مسکوک می شود و گرمی آن هنوز باقی است به دهان وی می ریزد.[۸] حتی وقتی حمزهٔ نایی، که گویندهٔ مثنوی به او علاقهٔ خاص دارد، رنجور می شود و می میرد، مولانا به خانه‌اش می رود و به محض آنکه «یارعزیز حمزه» را صدا می زند مردهٔ در بستر خفته لبیک زنان بر می خیزد و تا سه روز در آن عزا خانهٔ وی هم به آهنگ نای حمزه سماع در می گیرد و باز چون مولانا قدم از خانه بیرون می نهد حمزه فی الحال رحلت می کند.[۹] پ

این گونه کرامات، که از حلاج و بعضی دیگر از مشایخ هم منقولست، دربارهٔ اخلاف مولانا نیز نقل می شود و بدینگونه احوال آنها هم بیش و کم تصویری از حالات و مقامات مولانا جلوه می کند. فی المثل نه فقط در مرض موت مولانا هفت شبانروز در قونیه زلزله روی می دهد[۱۰]، بلکه هنگام وفات سلطان ولد هم هفت شبانروز عَلی الدوام زمین می لرزد،[۱۱] و حتی در وفات خلیفه و فرزند سلطان ولد نیز که عارف چلبی نام دارد در قونیه زلزلهٔ عظیم روی می دهد[۱۲]. ت

اینکه مولانا یک بار سلطان ولد را از پستان خود شیر می دهد[۱۳] بدون شک برای آنست که می بایست معلوم شود ولد از همه حیث تربیت و کمال خود را به پدر مدیونست و در واقع نسخه‌یی از معارف پدر نیز هست. کرامات متعدد و «ضمیر دانی و اظهار اسرار نهفته» هم که طی داستانهای گونه گون به عارف چلبی منسوب می شود ظاهراً بدانجهت باشد که تا آنچه را منکرانْ «حرکات رندانه و اباحت و لاابالیی»[۱۴] اومی خوانده‌اند از مقولهٔ احوال اولیاء بشمرند. این معنی هم که سلطان ولد در عصر پدر گه گاه به تقریر معارف می پردازد و مولانا هم که آن را با تحسین و قبول تلقی می کند[۱۵] از آن روست که معلوم گردد تفسیر وی از مثنوی و از سایر اقوال مولانا از مقولهٔ تفسیری که صاحب قول بدان راضی نباشد نیست. در حقیقت سلطان

ولد طی سالهای دراز اقوال مولانا را بیان و تقریر می کرد و «در شرح اسرار» آن «ید بیضا»[۱۶] داشت و بدینگونه کلام «والد» را «به امثال عجایب و نظایر بی نظیر بیان و ث
تقریر»[۱۷] می نمود.

۳۹۵ با آنکه این اسطورهٔ خیال انگیز که چهرهٔ واقعی مولانا را در ظلمت افسانه ها مستور می دارد از اقوال سلطان ولد و مخصوصاً از مثنویات ولدی نشأت می گیرد، بازدر روایات خودوی طراوت شعر، اگر چه بسیار نیست، گه گاه خشونت اغراق ها را، که غالباً بسیارست، تا حدّی جبران می کند؛ و مخصوصاً در آنچه به عشق بین مولانا و شمس تبریز مربوط می شود، طرز تقریر خود وی خیلی کمتر از آنچه در روایات مناقب پردازان انعکاس دارد مبالغه آمیز و دور از واقعیت به نظر می رسد. معهذا اینکه خود وی تصریح دارد که امثال شمس و صلاح الدین و حسام الدین، بزرگی و ولایتشان پنهان بود و وی آن را آشکار کرد[۱] نقش وی را در پیدایش اینگونه افسانه ها تردید ناپذیر می سازد؛ و این معنی هم که خود وی ادعا می کند نور مولانا بعد از مولانا در وجود فرزندان وی ماند و عالم و عالمیان به طفیل اولاد و فرزندان وی می زیند، هر چند این دعوی را در مورد اولادْ جان مولانا می داند،[۲] باز چون خود و پسرش عارف چلبی را به ایهام اولاد و وارثان جسم و جان مولانا می خواند [۳] پیداست که در نقل اینگونه کرامات مبالغه آمیز از دواعی شخصی برکنار نیست. خاصه که از سراسر اقوال و آثارش عشق فوق العاده یی که به «ذات» خود دارد پیداست، و ظاهراً از همین روست که از خویش و فرزند هم گه گاه اظهار ناخرسندی می نماید[۳] و بر فرزند خود عارف چلبی احیاناً اعتراض [٤] می کند که نباید به آثار جدّش مولانا جلال الدین بیش از آثار و اقوال وی توجه الف
نماید.

سلطان ولد که از حیث خُلق و خلق به پدر شباهت دارد ظاهراً پیش خود چنان می پندارد که با تقلید مجرد از رسم و راه پدر می تواند به عظمت و کمال دست بیابد. از این رو مثل پدر فقیه و مدرّس می شود و بعد از او هم، چنانکه از اشارت

۱/۳۹٤ تـا ۱۷ــ منـاقب افلاکی ۱/۷٤، ۱/۲٤، ۱/۹۳، ۱/۱۶۰، ۱/۵—۱۲٤، ۱/۱۲۳ مقایسه شود با ۱/۲۱۶، ۱/۲۲۸، ۱/۶—۲۹۵، ۱/۲۳۱، ۲/۵٤۸، ۲/۸۱۶، ۲/۹۶۸، ۲/۷۸٤، ۲/۹۱۸، ۲/۹۱—۷۹۰، ۲/۷۸۶، ۲/۸۰٤

مؤلف جواهر المضیئه بر می آید[۴]، یکچند در مدرسهٔ او به تدریس می پردازد؛ اما چون چیز زیادی از علم و استعداد فوق‌العادهٔ پدر را حاصل نمی کند، با وجود نیل به عرفان و تجرید و با آنکه مرشد و پدر زنش صلاح‌الدین زرکوب قونوی می کوشد تا برای او نقشی شبیه به آنچه شمس تبریز در حق مولانا داشت (§ ۵۲ الف و مابعد) ایفا کند و او را از استغراق در علم رسمی که در مورد وی نیز مثل مورد مولانا ممکن بود حجاب وصول باشد بیرون آرد، حاصل رهایی از علم ظاهری ربودگی و انجذاب نشد، و اگر شد وی را با تمام علاقه‌یی که به تبعیت و تقلید از سرمشق پدر داشت در نیل به بدایات احوال او هم موفق نکرد. ب

معهذا علاقهٔ خود او و تا حدی ترغیب و اصرار بعضی مریدان مجذوب یا معتقد موجب شد تا وی، به اتکاء آنکه چون از حیث ظاهر و صورت به پدر شباهت دارد باید از جهت معنی و حقیقت هم به پای او برسد، در بیان لطایف و دقایق اسرار طریقت هم شیوهٔ پدر را تقلید نماید، چنانکه از تصریح و اعتراف خود او بر می آید که نخست به تقلید از شیوهٔ پدر دیوان غزلیات پرداخت، سپس به استدعا و تشویق بعضی یاران مثنویات ولدی را در همان شیوهٔ آثار پدر به وجود آورد، و بالاخره مجالس معارف هم به سبک «فیه مافیه» تقریر کرد که معارف ولدی نام یافت، و البته این آثار چیزی از حیثیت معنوی پدر عاید وی نساخت. اما اینکه مثنویات ولدی و سایر آثار وی پاره‌یی از افکار و احوال مولانا را منعکس می کرد و هم اینکه خود وی سالها [۵] در تفسیر اقوال پدر و بر سر تربت او اسرار و معارف بیان کرده بود، مجموعهٔ آثار ولد را برای فهم مثنوی مولانا تا حدی متضمن فواید می دارد. پ

در واقع مثنویات ولدی، که تقریباً جز همین معنی ارزش قابل ملاحظهٔ دیگری ندارد، شامل سه دفترست، و آنگونه که از مقدمهٔ اولین دفتر آنها بر می آید، جملگی بعد از تدوین دیوان غزلیات سلطان ولد به وجود آمده‌اند. اهمیت آنها نیز مخصوصاً به جهت نقشی است که در تفسیر افکار مولانا و تقریر احوال او دارند. و اینکه شاید قدیمترین نمونه‌های شعر ترکی اهل روم را هم عرضه می کنند، اگر چه ازلحاظ زبان و ادب ترکی قابل ملاحظه است، از جهت ارتباط با مثنوی اهمیّت چندانی ندارد. ت

اولین دفتر این مثنویات که «ابتدا نامه» یا ولدنامه خوانده می شود در وزن حدیقهٔ سنایی است، و گوینده آن را در سنّی قریب به هفتاد سالگی به نظم آورده است، و آثار ضعف و فتوری که در فکر و بیان آن پیداست شاید از همین معنی باشد. این اثر را، که شامل تقریری از احوال مولانا و پدرش بهاءولد و یاران آنهاست،

سلطان ولد تقریباً هجده سال بعد از وفات مولانا انشاء کرد، و خود وی بیست و دو سال بعد از تمام آن در سنّ هشتاد و نه سالگی [٦] در قونیه درگذشت (رجب ۷۱۲). دومین دفتر از مثنویات ولدی «رَباب نامه» نام دارد، و آن را از قرار آنچه خود وی در مقدمهٔ کتاب تقریر می کند به استدعای «بزرگی از اهل دل» بر وزن مثنوی «خداوندگار» و در سنهٔ ۷۰۰ هجری نظم کرده است. این اثر در واقع اولین تقلید مثنوی محسوبست، و هر چند گوینده آن را متضمن تقریر بعضی اسرار مثنوی می داند و حتی آن را مبنی بر «الهام حق» می خواند،[۵] در حقیقت جز تمرینی در شیوهٔ مثنوی سرایی مولانا چیزی نیست. سومین دفتر این مثنویات هم «انتها نامه» نام دارد که سلطان ولد آن را بعد از پایان دو دفتر نخست بر همان وزن رَباب‌نامه و در سنهٔ ۷۰۸ سروده است، و در واقع جز تکرار مطالب آن دو دفتر هم چیز قابل ملاحظه‌یی ندارد. خود وی نیز در آغاز آن تکراری را که در طی آن از معانی مذکور در مثنویات سابق هست تقلیدی از ترتیب قرآن می خواند «که موعظه و نصیحت رامکرّر می فرماید»، و از خاتمهٔ این دفتر هم مثل فاتحهٔ آن بر می آید که شاعر هر سه مثنوی خود را همچون سه دفتر به هم پیوسته تلقی می کند. و شک نیست که این مثنویات ولدی جز از همین جهات متضمّن اهمیت چندانی دیگر نیست، در هیچ یک از آنها هم عمقی در اندیشه یا اصالتی در تعبیر به چشم نمی خورد. چنانکه بر خلاف آنچه گه‌گاه ادعا می شود، آنچه آنها را تا این حد سست و بیمایه جلوه می دهد ضعف و فقر معنوی خود آنهاست، مسألهٔ مقایسه بامثنوی نیست. ث

از این جمله رَباب نامه بیش از سایر این مثنویات در تقریر معانی مثنوی مولانا اهتمام دارد،[۶] و لااقل ازین حیث هم که اولین تقلیدی از شیوهٔ مثنوی مولاناست بی اهمیت نیست. جالب آنکه این منظومه حتی در طرز آغاز هم که از مثنوی مولانا الهام دارد به نحو بارزی خالی از شور و هیجان به نظر می رسد. در واقع با آنکه وی نیز مثنوی خود را از ناله و بانگ ساز بیزبانی آغاز می کند، هیچ چیز از آن درد و سوزی که در زبان «نی» مولانا هست و خود مولانا را هم مثل بانگ نی سراپا آتش می کند در وی و در آهنگ رَباب وی نیست، حتی با آنکه در ین زمینه هم غزلی شورناک از دیوان شمس مولانا مایهٔ الهام اوست از آن ذوق و شوری که در نی مولانا هست در ناله و بانگ رباب وی هیچ نشانه‌یی دیده نمی شود. معهذا پاره‌یی عبارات آن طرز تلقی یاران مولانا را از اشارات وی نشان می دهد، فی المثل وقتی در فاتحهٔ رَباب نامه می گوید «غرض ازنی و رَباب عاشقانند و طالبان که در عهد الست با جمع ارواح پاک مقدس در حضرت... بوده‌اند، چون به امر اهبطوا از آن

عالم جان و دل درین عالم آب و گِل آمدند لاجرم چون نی و رَباب در فراق می نالند و وطن قدیم خود را می طلبند»[۷]، درین باب که یاران مولانا هم در ابیات نی نامهٔ وی نی را جان عارف و نیستان را مبدءارواح می پنداشته اند جای تردید باقی نمی ماند؛ و پیداست که از یک تقلید مثنوی مولانا خوض و تدقیق درین میراث افلاطونی اندیشهٔ نی نامه را بیش ازین نمی توان توقع داشت. و غالب اینگونه تقلیدها، از جمله آنچه به نام دفتر هفتم مثنوی برساخته اند و به پیروی از قول مؤلف فاتح الابیات آن را به ظن خطا از گویندهٔ مثنوی پنداشته اند [۷]، جز تمرینی ناشیانه در تتبع طرز بیان مولانا نیست و ارج و قدر قابل ملاحظه یی ندارد. ج

۳۹۶

در خارج از حوزهٔ یاران قونیه آوازهٔ مولانای روم و نام مثنوی تا مدتها بعد از وفات وی مجال انتشار چندانی نیافت. بدون شک فرصت و مهلتی لازم بود تا خلفاء مولانا به نشر مثنوی در خارج از حوزهٔ مجالس یاران وی راضی و مصمّم گردند؛ چرا که تلاوت مثنوی در نزد اصحاب لااقل از زمان «خلافت» حسام الدین چلبی آداب و ترتیب خاص داشت، و مثنوی خوانان امثال شیخ سراج الدین و بعدها شیخ سعدالدین مثنوی خوان آن را در مراسم مخصوص و غالباً بعد از قرائت قرآن مجید تلاوت می کردند؛ و شاید چون همین آداب مثنوی خوانی را هم خلفاء مولانا همچون وسیله یی برای جلب بعضی علاقمندان تازه تلقی می کردند، به انتساخ و انتشار آن در خارج از حوزهٔ یاران چندان علاقه یی اظهار نمی کرده اند؛ و البته احتمال آنکه اینگونه آداب در خارج از حوزهٔ خانقاه و تربت مولاناودرنزداغیار کاملاً مراعات نشودنیزشایدازاسبابی باشد که خلفاو اخلاف مولانارادراجازهٔ نشرآن یکچندمردد کرده باشد. به هرحال درزمان سلطان ولد (وفات ۷۱۲) و حتی عارف چلبی (وفات ۷۱۹) و عابد چلبی (۷۲۹) مثنوی مولانا ظاهراً در خارج از حوزهٔ یاران جز به ندرت و استثنا انتشاری پیدا نکرده باشد. الف

در بین قدیمترین مواردی که در بلاد ایران نام ملای روم در میان می آید اشارت شیخ علاءالدولهٔ سمنانی (وفات ۷۳۵) را باید یاد کرد که از وی به نام مولانای رومی یاد می کند؛ و احتمال دارد مسافرت کوتاه عارف چلبی به سلطانیه،

۱/۳۹۵ و ۲ و ۳—ولدنامه/۱۵۸، ۶—۲۹۵، ۲۹۸ ۴—الجواهر المضیئه ۱/۱۳۰
۵ و ۶ و ۷—رباب نامه/۴۱۴، ۴۲۲، ۳—۲

که ناچار در نزد صوفیه و عرفاء وقت خاصه در بین نزدیکان دستگاه ایلخان نمی‌توانسته است بی انعکاس بماند، مأخذ عمدهٔ اطلاعات شیخ سمنانی و مجلسیان وی در باب مولانا بوده باشد. به هر حال آنگونه که از ملفوظات علاء الدوله که چهل مجلس و رسالهٔ اقبالیه نام دارد بر می‌آید، شیخ سمنانی یک بار در جواب کسانی که از وی پرسیدند «مولانای رومی چگونه کسی بوده؟» می گوید «خوش کسی بوده، هر چند که از سخنهای او نشان استقامت و تمکین نیافتم، اما خوش وقتی داشته است، و من هرگز سخن او نشنودم که وقت من خوش نشده است.»[۱] و باآنکه داستان آن فقیه را هم که به تحریک سراج الدین قونوی (=ارموی) با مولانا بر سر جمع سفاهت کرد و وی را بدان سبب که گفته بود: من با هفتاد و سه مذهب یکی ام، دشنام داد، و این را هم که مولانا در جواب او گفته بود: با این که تو می گویی هم یکی ام، نقل می نماید، خاطر نشان می کند که «مرا این سخن از وی بسیار خوش آمده»[۲] این طرز اشارت وی به حالات و سخنان مولانا نشان می دهد که علاء الدوله از سخنان مولانا رایحهٔ اعتقادی شبیه بدانچه ابی عربی را در نزد وی شایستهٔ طعن کرده بود نشنیده است، و اگر جز این بود وی را «خوش کسی» نمی خواند؛ و در ین باب که «از سخنان وی نشان استقامت و تمکین» بر نمی‌آید، و این خود از عدم آشنایی با مثنوی حاکی است، تأکید بیشتر می کرد. از سایر مشایخ این عصر، هم ظاهراً کسانی پاره‌یی ابیات مثنوی یا غزلیات را از طریق نقل و روایت مسافران و واردان‌خانقاه‌ها شنیده باشند و با نسخهٔ کامل آثار مولانا غالباً آشنایی نداشته‌اند. اینکه در ملفوظات شیخ نصیرالدین چراغ دهلی (وفات ۷۵۷) دو بیت ازمثنوی و در دخیرهٔ الملوک میرسید علی همدانی (وفات ۷۸۵) چند بیت از یک غزل دیوان، هر چند بدون ذکر نام گوینده، نقل شده است [۸]، به هر حال حاکی از آغاز انتشار مثنوی و دیوان شمس در خارج از حوزهٔ قونیه است. ب

اینکه حافظ هم از وجود مثنوی و دیوان اطلاعی داشته است یا نه، مسأله‌یی است که جوابی قاطع به آن نمی‌توان داد. البته در بعضی ابیات دیوان خواجه مضمونهایی هست که یادآور مضامین مشابهی در مثنوی مولانا به نظر می آید و حتی بعضی غزلها از حیث وزن و قافیه با پاره‌یی اشعار دیوان شمس شباهتهایی دارد [۹]، معهذا نه امکان توارد در ین باب منتفی است، نه احتمال آنکه بعضی ابیات منقول و منتخب از طریق سفینه‌های رایج در ین ادوار این مشابهت‌ها را سبب شده باشد بعیدست. اینکه در دیوان خواجوی کرمانی (وفات ۷۵۳) که شاعر یکچند در صوفی آبادسمنان ودرخانقاه شیخ علاء الدولهٔ سمنانی به‌سر برده است نیز اشارتی به

مولانای روم و احوال و آثار او نیست نیز نشان می دهد که حتی در عصر جوانی حافظ هم نام مولانا در محیط زندگی حافظ و خواجو شهرت نداشته است، و صحت روایت راجع به شهرت دیوان شمس در عصر سعدی [۱۰] هم البته بسیار بعید می نماید.

پ اشارتی هم که در سخن کمال خجندی (وفات ۸۰۳) به احوال و آثار مولانا هست [۱۱] آن اندازه گویا نیست که نشانی از تأثیر مثنوی و دیوان در کلام وی باشد. در آثار سیّد نعمة‌الله ولی (وفات ۸۳۲) هم بعضی نشانه‌ها که از آشنایی با نام و آثار مولانای روم وجود دارد، هر چند حاکی از غور و احاطه‌یی بر آن آثار نیست، نشان علاقه و اعتقادی هست [۱۲]. البته سید نعمة‌الله به طریقهٔ ابن عربی و مشرب اصحاب شیخ صدرالدین بیشتر گرایش دارد، و از مجموعهٔ آثار او هم هنوز طبع انتقادی منقّحی که از منحول و الحاقی خالی باشد در دست نیست تا در باب حدود آشنایی وی با آثار مولانا بتوان داوری درست کرد. معهذا در یک قطعه از مثنویات منسوب به وی ذکری که از «آوازنی» و «رازنایی» هست طوریست که به نظر می آید از تأثیر مثنوی خالی نباشد، در یک غزل وی هم به روم و شمس تبریز اشارت هست، همچنین سید نعمة‌الله برای یک غزل معروف آمیخته به شطحیات مولانا در دیوان شمس نیز تفسیر منظومی به همان وزن و قافیه سروده است که قطع نظر از مضمون تفسیر، از توجه وی به آثار مولانا حکایت دارد؛ و این جمله نشان می دهد که پیران طریقهٔ ابن عربی از این ایام آثار مولانا را متضمن چیزی از مذهب وحدت وجود تلقی می کرده‌اند.

ت از سایر صوفیه این عصر قوام‌الدین سنجانی (وفات ۸۲۰) بعضی غزلیات مولانا را جواب گفته است، خواجه ابوالوفاء خوارزمی (وفات ۸۳۵) به مولانا و مثنوی وی علاقهٔ بسیار نشان می داده است. شاه قاسم انوار (وفات ۸۳۷) در یک غزل خویش اشارتی به مثنوی دارد، و خواجه محمد پارسا از مشایخ نقشبند ماوراءالنهر طی سفر حج در نیشابور (۸۲۶) با دیوان مولانا تفأل می زند، و کمال‌الدین حسین خوارزمی (وفات ۸۴۰) شاگرد خواجه ابوالوفا و از مشایخ کبرویه هم از جوانی به مثنوی عشق می ورزد و به نظم و نثر در شرح آن اهتمام می کند. اینکه در مجمل فصیحی خوافی (قبل از سنه ۸۴۵) نیز به احوال و آثار مولانا و یارانش اشارت هست نشان می دهد که مقارن عهد تیموریان مولانا در خراسان تا حدی نام و آوازه داشته است.

ث معهذا در بین کسانی که با مثنوی و سایر آثار مولانا آشنایی قابل ملاحظه‌یی داشته‌اند نام شاه داعی شیرازی، و مولانا جامی مخصوصاً در خور ذکرست. سید

نظام‌الدین محمود شیرازی معروف به داعی و شاه داعی (وفات ۸۷۰) غیر از اشارات متعدد که در بعضی غزلیات خویش به ملاّ و شمس دارد، در مثنویی به نام عشقنامه (حدود ۸۵۶) ابیات و حکایاتی از مثنوی تضمین یا اخذ می کند، حکایت عشق مولانا و شمس را به بیان می‌آورد؛ و آنچه از قصه های مثنوی الهام می گیرد [۱۳] انس دیرینهٔ وی را با مثنوی نشان می‌دهد و شرح مثنویی به نام حاشیهٔ داعی که به وی منسوبست از همین جاست. ج

مولانا عبدالرحمن جامی (وفات ۸۹۸) هم در ابیات عالمانه‌یی که در تفسیر دو بیت اول «نی نامهٔ» مثنوی با عبارتی چند به نثر در می‌آمیزد در عین حال تقلید شیوایی از سبک مثنوی مولانا عرضه می کند، اما استغراق در طریقهٔ محیی الدین وی را وا می دارد تا در تقریر مراد گوینده مخصوصاً آنجا که از نفیرنی و شوق وی به نیستان سخن می گوید کلام مولانا را بر وفق مشرب ابن عربی تفسیر نماید. این علاقه به مثنوی و لحن کلام مولانا در مثنویِ رمزی و فلسفی کوتاه وی موسوم به سلامان و ابسال هم که اصل آن از میراث حکماء مأخوذست انعکاس دارد، هر چند که اینجا بر خلاف مولانا شیوهٔ بیان جامی گه‌گاه از صنعت گرایی و قافیه اندیشی خالی نیست. چ

لُبِ لباب مثنوی اثر ملاّ حسین واعظ کاشفی (وفات ۹۱۰) هم با آنکه خلاصهٔ مثنوی و تا حدی شرح و تفسیری از آن محسوبست در خاتمهٔ خود شامل تعدادی ابیات است که مؤلف در تعریف مثنوی و در همان وزن و سبک کتاب مولانا به بیان می‌آورد. این کتاب هم مثل نی‌نامهٔ جامی از مکتب محیی‌الدین متأثر به نظر می‌آید، و از جمله آنچه در مقدمهٔ پاره‌یی اجزاء کتاب به تقریر می‌آورد به بعضی تعریفات عبدالرزاق کاشانی و اشارات مولانا جامی المام دارد، ولابد انس با جامی و انتساب به مشرب خواجگان نقشبند هم باید از اسباب عمدهٔ این طرز تلقی وی ازمثنوی مولانابوده باشد. البته کسانی ازعرفاء وصوفیهٔ این عصر که تحت تأثیر این مکتب نبوده‌اندمثنوی رامثل آنچه درنزداصحاب مولاناودرحوزهٔ قونیه معمول بوده است ازدیدگاه‌شریعت وسنت می نگریسته‌اند[۱۴]. چنانکه‌عبدالله قطب جهرمی معروف به قطب بن محیی، که در مکاتیب معروف خود از مولانا به عنوان «عارف» یا «عارف محقق مولانای رومی»[۲] یاد می کند و مکرر از حکایات و ابیات مثنوی و اشعار دیوان در مقام تمثیل و استشهاد نقل می نماید و گاه نیز خود ابیاتی به شیوهٔ مولانا می سراید و غالباً اِخْوان را به مطالعهٔ مثنوی ترغیب می کند[۱۵]، در مثنوی به همین نظر می نگرد و آن را در ردیف کیمیای سعادت غزالی متضمن حقایق شریعت

تلقی می‌نماید، نه مشتمل بر اعتقادی شبیه وحدت وجود که با مشرب خود او نیز توافق و تجانسی ندارد. ح

۳۹۷

اینکه مثنوی مولانا در نزد بعضی صوفیه و متألّهان عصر تاتار و صفوی متضمن المام به مذهب وحدت وجود (§ ۳۸۲ب ومابعد) و نزد برخی دیگر مبتنی بر التزام طریقهٔ متشرعهٔ اهل سنت تلقی شد در اسلوب شارحان آن نیز تأثیر گذاشت؛ چنانکه از ینان نیز برخی مثنوی را بر وفق مشرب اصحاب وحدت وجود تفسیر کردند، و بعضی آن را موافق با مذاق متألّهان حکما یا منطبق بر طریقهٔ متذوّقان اهل شریعت تلقی نمودند. غالب آنست که هر چه شارحان از زمان مولانا و از حوزهٔ یاران قونیه و معارف و مجالس اصحاب بیشتر فاصله پیدا کرده‌اند، روح واقعی مثنوی و طرز بیان آن را کمتر قابل ادراک یافته‌اند، و لاجرم در تفسیر آن بیشتر به آراء و افکاری که مولانا با آن گونه افکار و آراء تمایل و تجانس نداشته است گرایش نشان داده‌اند. الف

در هر حال قدیمترین شرحهای مثنوی را در مثنویات ولدی باید جست که بر خلاف انتظار چندان متضمن دقایق و لطایف نادر هم نیست، و کتابی نیز که احمد رومی از مریدان سلطان ولد و عارف چلبی در سنهٔ ۷۲۰ هجری در ین باب تصنیف کرده است از مقولهٔ تقریر و تفسیر ولدی محسوبست ومثل آنچه خود وی در شرح و تفسیر مثنوی دارد متضمن لطایف و اسرار بدیع قابل ملاحظه‌یی نیست. نائیّهٔ مولانا چرخی و نائیّهٔ جامی هم به سبب آنکه اقتصار بر ابیات نی نامه یا قسمتی از آن کرده‌اند البته شرح مثنوی، در مفهوم عادی آن، محسوب نیست، هر چند «نی نامه» خود اصل و زبدهٔ مقصود مثنوی است و به همین جهت شرح آن مفتاح واقعی مثنوی محسوبست. ب

رسالهٔ مولانا یعقوب چرخی (وفات ۸۵۱) از مشایخ خواجگان نقشبند غیر از شرح ابیات نی نامه، قصهٔ شیخ سررزی و برخی اشارات دیگر مثنوی را هم مطرح بحث می‌سازد، و از ین حیث که تا حدی طرز تلقی سلسلهٔ خواجگان ماوراءالنهر را نسبت به مثنوی و مولانا نشان می‌دهد نیز جالب است. مشایخ خواجگان در ین ایام، چنانکه مخصوصاً از نفحات الانس جامی و رشحات عین الحیات فخرالدین صفی بر

۱/۳۹٦—چهل مجلس، چاپ طهران، ۱۲٤/۱۳۵۸ ۲—مکاتیب قطب/۱٦، ۸۳ مقایسه شود با/۲۰٦

می آید، در مولانا و ابن عربی هر دو با دیدهٔ تکریم و تعظیم بسیار می نگریسته اند، و در عین آنکه فتوحات و فصوص را «دل و جان» می خوانده اند به خواندن مثنوی و دیوان غزلیات مولانا هم غالباً ذوق و رغبت فوق العاده داشته اند [۱۶]. و البته مولانا چرخی هم مثل مولانا جامی «نی» را عبارت از روح عارف می داند؛ و اینکه بعضی این طرز تلقی را ناشی از مشرب خاص خواجگان در باب سماع دانسته اند ظاهراً اساس درستی ندارد. چون هر چند سماع در طریقهٔ خواجگان با نظر قبول تلقی نشده است، تأویل نی به روح در کلام چرخی و جامی احتمال حمل لفظ را بر اصل معنی در نزد آنها نفی نمی کند. به علاوه در طرز بیان مولانا قرینهٔ صارفه آن اندازه هست که نشان دهد گوینده در مجموع ابیات در آنچه از سرّ نی و شکایت و حکایت وی تقریر می کند هرگز تنها به معنی حقیقی لفظ توجه نداشته است و غالباً ناظر به معنی مجازی آن نیز بوده است، و ذکر نظایر و مناسبات هم در طی نی نامه از همین باب بوده است. پ

از سایر شرحهای مثنوی که مشایخ و صوفیهٔ منسوب به سلسله های دیگر نوشته اند جواهر الاسرار تألیف کمال الدین حسین خوارزمی (وفات ۸۴۰) از اکابر صوفیهٔ سلسلهٔ کبرویه را باید یاد کرد، که مؤلف تألیف آن را به اشارت ابراهیم سلطان امیرزادهٔ تیموری آغاز کرد (ح ۸۳۳)، و هر چند طرح کار ناتمام ماند و جز سه دفتر اول مثنوی را شامل نشد، به سبب عشقی که مؤلف به آثار مولانا می ورزید و مخصوصاً به جهت تبحر و احاطه یی که به الفاظ و مقاصد صوفیه داشت، کتاب وی در شرح مثنوی اهمیت خاص یافت. البته تأثیر طریقهٔ محیی الدین در شرح وی پیداست، و با اینهمه وی اکثر دقایق مثنوی را موافق با مشرب اصحاب مولانا و قدماء صوفیه تفسیر می کند، و توجه به طریقهٔ ابن عربی وی را از دریافت مقاصد مولانا و توافق آن با مبادی اهل شریعت مانع نمی شود. خوارزمی، قبل از جواهر الاسرار، منظومه یی هم به نام کنوزالحقایق در شرح مثنوی انشاء کرد که در جواهر الاسرار نیز بعضی ابیات آن را نقل می کند. به نظر می آید علاوه بر اشتغال طولانی در مطالعهٔ مثنوی، تربیت و تشویق شیخ وی ابوالوفاء خوارزمی (وفات ۸۳۵) هم در اقدام وی به تألیف این شرح مؤثر بوده باشد؛ به علاوه مقدمهٔ این شرح هم، که به شیوهٔ بعضی شارحان فصوص الحکم متضمن پاره یی دقایق در احوال صوفیه و اقوال و اصطلاحات آنهاست، از بسیاری جهات قابل ملاحظه به نظر می رسد، هر چند آنچه در باب احوال مشایخ صوفیه دارد از مسامحه و مبالغه معمول مؤلفان صوفی خالی نیست. ت

در بین شرحهای دیگر از فاتح الابیات و از لطایف معنوی باید یاد کرد که هر

دو به ضبط نُسَخ و تصحیح لفظ هم توجه خاص داشته‌اند. فاتح الابیات شرح ترکی دقیق محققانه‌یی است تألیف شیخ اسمعیل بن احمد انقروی متخلص به رسوخی و معروف به اسمعیل دده (وفات ۱۰۴۱) که خود از مشایخ سلسلهٔ مولویّه بوده است، و شرح وی متضمن نکته سنجی‌ها و روشنگریهای بسیار است. لطایف معنوی مِن حقایق مثنوی شامل شرح ابیات دشوار مثنوی است تألیف عبداللطیف بن عبدالله عباسی (وفات ۱۰۴۹) که مؤلف شرح معروفی هم بر حدیقهٔ سنایی دارد و در ضبط و تصحیح نسخه‌های مثنوی اهتمام قابل ملاحظه‌یی داشته است. وی در موردمثنوی، گذشته از شرح ابیات مشکل و ترتیب لطایف لغات، نسخه‌یی انتقادی هم با مقابلهٔ نسخه‌های مختلف تصحیح و تدوین کرده است که آن را نسخهٔ ناسخ نُسَخ سقیمهٔ مثنوی خوانده است و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌ها باقی است. ث

از جمله شرحهای دیگرمکاشفات رضوی اثرمولوی محمدرضادر ۱۰۸۴، و شرح خواجه ایوب موسوم به اسرار الغیوب در ۱۱۲۰ تألیف شده است و هر دو متضمن شرح و تفسیر مواضع مشکل و ابیات دشوار مثنوی است. همچنین از شارحان هندی شرح ولی محمد اکبر آبادی، که در ۱۱۴۰ شروع به تألیف آن رفته است، و شرح عبدالعلی لکنهویی معروف به بحرالعلوم (وفات ۱۲۲۵) غالباً بر تطبیق اقوال مولانا با طریقهٔ محیی الدین ابن عربی مبتنی است، و شک نیست که این طرزتلقی این گونه‌شارحان را هم مثل بعضی از سابقان از درک حقیقت قول مولانا غالباً دور می‌دارد. شرح مهم دیگر درین زمینه‌شرح اسرارمثنوی تصنیف حاجی ملاهادی‌سبزواری متخلص به اسرار (وفات ۱۲۹۰) حکیم متألّه و مدرّس معروف حکمت در عهد ناصری است که شامل تدقیقات حکیمانه هم هست و مثنوی را غالباً بر آراء و نظریات حکماء، خاصه طریقهٔ صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا، منطبق می‌دارد و ازین حیث گه‌گاه تأویلات خاص و بدیع بیسابقه دارد. ج

البته شرحهای متعدد دیگر به فارسی و ترکی نیز بر مثنوی نوشته شده است که در شرح موجز رینولد الین نیکلسون به انگلیسی، و شرح ناتمام استاد بدیع‌الزمان فروزانفر بر دفتر اول، در پاره‌یی موارد از آنها استفاده شده است. به هر حال، جزاین دو شرح اخیر، اکثر شرحهای قدما بر این نکته که در فهم متون قبل از هر چیز رجوع به نسخهٔ موثق و مضبوط قدیمی لازم است‌مبتنی نیست. ازین رو بیشترآنچه شارحان درتفسیر کلام مولانا گفته‌اند گه‌گاه با سیاق فکرو بیان گویندهٔ مثنوی توافق ندارد؛ به‌علاوه‌درحلّ مواضع مبهم و دشوار از رجوع به خود مثنوی و سایر آثار مولانا هم غالباً غافل مانده‌اند [۱۷]؛ و پیداست که بدون توجه به سایر آثار مولانا، خاصه دیوان

غزلیات، درک و فهم پاره‌یی از دقایق مثنوی به آسانی ممکن نیست. چ

۳۹۸ در واقع در بین آثار خود مولانا دیوان کبیر یا کلیات شمس، از ین جهت که تعداد کثیری از غزلیات آن ظاهراً مقارن با جریان نظم مثنوی سروده شده است، در تقریر و ایضاح پاره‌یی مطالب مثنوی فایدهٔ بسیار دارد، و از لحاظ بسط مضمون و مخصوصاً از جهت طرز استعمال الفاظ و تعبیرات ممکن است بر برخی از مواضع مبهم یا دشوار مثنوی روشنی هایی بیفکند. در بارهٔ سایر آثار مولانا و آنچه از فیه مافیه و مکتوبات و مجالس سبعه در فهم و شرح مثنوی بر می آید جای دیگر سخن گفته‌ام [۱۸]. اما غزلیات دیوان از ین جهت اهمیت بیشتر دارد، و اصالت تصاویر شعری و تنوع فوق‌العادهٔ طرقِ تعبیر، که کلام مولانا را در مرتبه‌یی ورای اسلوب غزلسرایان دیگر می نهد، نیز آن را در عین حال با مثنوی و اوج احساس و اندیشه‌یی که در آن هست در نوعی پیوند خویشاوندی به هم متصل می دارد و چیزی از آن لحظه‌های درخشان روزهای وجد و سماع را، که مثنوی نیز مثل غزل محصول تجربه‌های روحانی آنهاست، در خارج از اقلیم مثنوی زنده می کند. الف

از جمله نالهٔ نی را که در شکایت و حکایت «نی نامه» طنین اندازست ودر تعدادی از غزلیات هم به برخی مضمونهای آن اشارت هست (§ ۲۲ پ) وقتی در طی یک غزل معروف از زبان رَباب منعکس می کند**، آن را داستان مهجوری و مشتاقی تمام اجزاء وجود این ساز دلبند خویش نشان می دهد؛ چنانکه «پوست» رَباب را از آنکه از گوشت خویش جدامانده است به فریاد می‌آورد، و چوب «کاسه» اش را از آنکه دوران سرسبزی یک شاخهٔ تر و نازک درخت زنده‌یی را از دست داده است و از آن دنیای سرسبز زنده جدا مانده است به فغان وا می دارد، و بدینگونه اززبان‌تمام این اجزاء خاطر نشان می کند که همگی از حق رُسته‌اند و از حق دور مانده‌اند و سرانجام در بازگشت خویش بدو رجوع دارند. این نغمه که زبان حال رَباب غریب را در جواب طعن و تعریض فقهاء سُنی براباحهٔ آن می‌سراید [۱۹] در واقع شکایت و حکایت شور و اشتیاق نی هم هست و چیزی از احوال گویندهٔ نی نامه راهم در هنگام نظم‌آن ابیات تصویر می نماید. ب

همچنین مضمون مکالمه بین مست و محتسب در مثنوی*، که در بیان تفاوت حال مست و هشیار اشارت معروف غزالی را در المنقذ من الضلال به یاد می‌آورد (§ ۱۸۱ الف)، و قطعهٔ زیبایی هم به پروین اعتصامی شاعرهٔ نامدار عصر ما

الهام داده است[۱]، در بعضی غزلیات دیوان هم هست. از جمله در یک غزل که گوینده وصف برخورد خود را با مستی که در واقع جز خود او نیست به بیان می‌آورد**، در گفت و شنودی که در وجود خود او بین این مست و هشیار روی می‌دهد جوابهای لطیف زیرکانه نه فقط قسمتی از ین مکالمهٔ مثنوی را به طریق دیگر تقریر می‌کند، بلکه در بعضی موارد ظرافت و نازک پردازی این مکالمه شیوهٔ بدیعی را به خاطر می‌آورد که علماء بلاغتْ اسلوب حکیم [۲۰] می‌خوانند؛ و پیداست که آنگونه اقوال جز از زبان رندان هشیاری مانند خواجه عُلیّانه (§۱۷۵ پ)، که در همین غزل هم به مناسبت اقتضاء قافیه ذکرش هست، بر نمی‌آید؛ و به هر حال غزل مولانا چیزی از آن احوال را که گوینده در هنگام نظم آن موضع مثنوی تحت سلطه و تأثیر آن بوده است منعکس می‌دارد. پ

بعضی از ین غزلها احیاناً صورتهای دیگر از قصه‌های مثنوی یا مضمونهای آن را عرضه می‌کند که البته توجه به آنها ابهام یا اشکالی را که ممکن است برای پاره‌یی اذهان در ادراک درست تمامِ مرادِ قصّهٔ مذکور در مثنوی حاصل آید رفع می‌کند و یا مأخذ قصه را به نحوی مستند و خارج از عرصهٔ توهم پندار صرف می‌سازد. فی المثل قصهٔ ان زاهد که شخصی او را ترساند که کم گری تا کور نشوی در مثنوی * هست و جواب این زاهد که می‌گوید حال از دو بیرون نیست اگر این چشم به رؤیت حق نایل می‌شود از کوریش غم نیست و اگر نایل نمی‌شود نیز چنین چشمی گومباش* ، در خور اهل شوق ورجاء به نظر می‌آید؛ اما مولانا وقتی همین مضمون را با تفصیل دیگر در یک غزل دیوان کبیر مطرح می‌کند** ، آن را نه از یک زاهد مجهول بلکه از شعیب پیغمبر نقل می‌کند که چون گریهٔ وی از حدّ می‌گذرد در ضمن خطاب دلنواز تسلّی بخشی که به وی می‌رسد همچنان وی را از ین افراط در گریه منع می‌آید، و اینجا وی نیز همین جواب را می‌دهد که اگر از دیدار محروم خواهم ماند- تا کور گردد آن بصر کو نیست لایق دوست را** با آنکه نظیر این قول از برخی زهاد صوفیه هم منقول است،[۲] پیداست که مولانا این قصهٔ مثنوی را باید از آنچه در روایات صوفیه از احوال شعیب نقل می‌شده است اخذ کرده باشد، خاصه که شعیب در روایات قصّاص نابینا هم بوده است[۳]. ت

همچنین قصهٔ آن یار را که مشتاقانه درباری می‌زند و چون خود را «من» می‌گوید یار در بر روی وی نمی‌گشاید در مثنوی* مولانا به این نتیجه می‌رساند که تا وقتی من و تو یی در کار باشد عشق که آنسوی منی و تو یی است حاصل نیست [۲۱]؛ اما همین مضمون را وقتی با پاره‌یی نقل و تصرف ماهرانه در یک غزل دیوان

می‌آورد**، به مناسبتْ تمثیل کبریت و آتش را هم با آن همراه می‌سازد و بدینگونه نشان می‌دهد که تا وقتی عاشق با وجود اختلاف صورتْ با معشوق خویش اتحاد معنوی ندارد بین آنها عشق واقعی نیست، چنانکه عشق واقعی بین کبریت و آتش تحقق دارد که در رویارویی و در هم آمیزی آنها صورت عاشق در لقای معشوق به کلی محو می‌گردد** و جز آتش که حقیقت عشق است در آن میان چیزی باقی نمی‌ماند. این نکته که حقیقت معنی اتحاد عاشق و معشوق است در مثنوی به این دقت و صراحت مجال بیان نمی‌یابد؛ و شاید سبب آن هم این معنی باشد که اینجا در مجلس نظم مثنوی، چون جمع مستمع را خواب می‌برد*، گوینده جریان جوی معنی را به طاحون دیگر می‌راند (§ ۱۸ج) و عمداً از ایضاح و تفصیل بیشتر درین باب خودداری می‌کند. ث

این معنی را هم که دنیا هر لحظه در حال تجددست و عمر انسان به جوی آب می‌ماند چون تند و تیز می‌پوید مستمر شکل می‌نماید اما در حقیقت آب جوی هر لحظه نونو می‌رسد و در وجود انسان نیز هر لحظه خلق تازه‌یی جریان می‌یابد، مولانا در مثنوی* متضمن بیان این نکته می‌سازد که گویی صورت اشیاء دایم از عالم بیصورت تتابع و تتالی می‌یابد، به عالم صورت می‌آید و باز به عالم بیصورت بر می‌گردد، و گویی انسان در هر لحظه‌یی مرگ و رجعتی دارد*؛ لیکن وقتی همین معنی را، که نزد متألهان مبنی بر تحقیق اشارت لا تَکرارَفی التّجلّی [۲۲]، و در نزد حکما متضمن قول به تجدد جوهر عالم و انتقال بی انقطاع آن بین صورت و بیصورتی است، در یک غزل دیوان **مطرح می‌کند، این معنی را نشانی بر وجود جهانی دیگر** که عبارت از عالم غیب (۳۰۹ الف و ما بعد) است فرا می‌نماید؛ و این تعبیر آنچه را در باب وجود عالم رنگ وعالم بیرنگی، یا اقلیم تعیّن و اطلاق، در اندیشهٔ وی* هست به نحو محسوستری تبیین می‌کند. ج

چنانکه قصهٔ دعوت کردن باز بطان را از آب به صحرا، که در مثنوی* در مقام الزام حزم و التزام امن و فراغْ مجال بیان می‌یابد، و از جوابی که بط به باز می‌دهد این اندازه بر می‌آید که عاقلْ حصن امن و فراغ خویش را به خاطر وعدهٔ موهوم دیگران از دست نمی‌دهد و حرص لوت او را به وسوسهٔ نقل و سفر نمی‌اندازد*، وقتی در طی یک غزل دیوان که مطلع آن نیز در واقع تضمین بیتی از مخزن الاسرار نظامی گنجوی است (§ ۱۶٤ الف، ۱۳۱ ب) مطرح می‌کند، پاسخی که بط به باز می‌دهد منتهی به این معنی می‌شود که عالم و آنچه ذوق تماشای آن خلق را به نقل و سفر علاقمند می‌دارد چیزی جز عکس ضمیر دل انسان در آینهٔ آفاق

نیست و هر چند عکس در آینه زیبایی خاص دارد اما اصل آن که جمال زنده و زیبایی درونی است البته خوشترست★★. مولانا بدینگونه آنچه را در مثنوی به نتیجهٔ عرفانی کامل منجر نمی شود در غزل منجر به تحقیق عارفانه می سازد، و از این جهت غزلیات وی در درک لطایف و اسرار مثنوی اهمیت بسیار دارد و حتی بعضی تعبیرات و الفاظ مثنوی هم از طرز استعمالی که در غزلیات دارد [۲۳] بهتر مفهوم می شود. نه ایا قصهٔ پادشاه و غلام خاص را هم★که در مثنوی مشوش و ناتمام می نماید
(§ ۸۸پ) در مجلس سوم از مجالس سبعهٔ او می توان به صورت کامل بازیافت[٤]؟ چ

۳۹۹

باری تمام مثنوی و هر آنچه در آنجا حاصل سیر در اطوار شریعت و طریقت و حقیقت محسوبست در مفهوم فناء در حق و بقاء به وی، که حال «نی» و نالهٔ وی رمزی از آن است، خلاصه می شود، و عشق و فقر هم که لازمهٔ این فناست در شور و اشتیاق بی انقطاع نی به «نیستان» خویش و در «خالی» بودنش از «خودی» خویش تصویر می یابد، چنانکه سماع هم که غذای عاشقان و یک وسیلهٔ از
خود رهایی است هم در وجود «نی» مجال ظهور دارد. الف

بدینگونه ابیات نی نامه که در حکایت و شکایت پردرد و سوز نی زبدهٔ این معانی را به بیان می آورد بدون شک تمام «عالم کبیر» مثنوی را در «عالم صغیر» وجود محدود خویش در بر دارد؛ و وقتی در تقریر این معانی خاطر نشان می کند که هر کس از اصل خویش دور ماند روزگار وصل خویش را باز می جوید، و آنکه در قید علایق و در بند سیم و زر باقی است سرنی را که از خودی خویش خالی و آزادست درک نمی کند، ضرورت از خود رهایی را برای نیل به حق که مقصد نهایی
سالک است الزام می کند. ب

در دنبال این پیام کوتاه رمزی، آنچه در باقی مثنوی از اشارت قرآن وحدیث، از حکایات و تمثیلات انبیاء و اولیاء، و از دلالات و مقالات اهل معرفت به بیان می آید

۱/۳۹۸ —دیوان پروین اعتصامی، چاپ سوم/۲۸٤ ۲—مآخذ قصص/٤۹—٤۸
۳-ثعلبی، عرایس/۱٦٤ ٤—مجالس سبعه/٦۹م
/۳۹۸ ★ پ: ۲۳۸۷/۲ ~ ت: ٤٤٥/۲~، ٤٤۸/۲ ث: ۳۰٥٦/۱، ۳۰۸۷/۱ ج
۱۱٤٤—٥/۱، ۱۱٤۱—۲/۱، ۱۱۲۰/۱ ~ چ: ٤۳۲/۳~، ٤۳۷—۸/۳، ۱۰٤۷/۲~
/۳۹۸ ★ ★ ب: ۱/ب ۳۳۱۸ پ:٥/ب ۲٤٥۰۸ ت: ۱/ب ۳۸~، ۱/ب ٤٥ ث:
۱/ب ۲۸۰۱~، ۱/ب ٥—۲۸۰٤ ج: ۱/ب۸—٤۹۰۷، ۱/ب ٤۹۰٥ چ: ۱/ب ٥٤٤۱

(§ ۱۰۵ عا) را به طالب سالک توصیه می کند و تطور و تکامل نفس را در طی اطوار و مراتب وجود همچون شاهدی بر ضرورت این مرگ ارادی و لزوم فطام از غذای عالم حس نشان می دهد؛ و این معنی، که پژواک ضعیفی از آن در پایان مغنّی نامهٔ دیوان شرقی گوته+ شاعر آلمان هم طنین دارد[۲۴]، دنیای مثنوی را دنیایی سراپا تحرک و تطور و سراسر حیات و بقا می سازد که در عین حال بقا و حیات آن از خود او نیست، از خداست که وجود همه چیز ازوست و غایت سیر همه چیز هم رجوع بدوست. مراتب این سیر هم که مقصدش حقیقت و خط سیرش طریقت است جز در پرتو شمع شریعت طی نمی شود؛ و آشکار است که با این طرز فکر راه نیل به کمال در نزد مولانا از آنچه شریعت تلقین می کند جدا نیست؛ و که می تواند وی را منسوب به مخالفت با شرع یا تهاون در آن کند؟ پ

معهذا بر رغم این معانی که مثنوی را در نزد گوینده اصول اصول دین می سازد و گویندهٔ مثنوی را در نزد اهل حقیقت صاحب مکاشفات معنوی نشانی می دهد، کسانی وی را به خاطر بعضی مسامحات، که البته هیچ انسانی از امثال آنها مصون هم نیست، مستحق طعن و ملامت یافته اند. شک نیست که تا انسان خود را از اغراض و اوهام خویش خالی نکند کمالی را که در خود او نیست نمی تواند در نزد دیگران حاصل بداند؛ و سرّ آنکه ناقصان غالباً در کسانی که بهره‌یی از کمال دارند نقص ها و عیب های کوچک را بزرگ می کنند و به کمترین بهانه آنها را متهم می دارند نیز همین معنی است. ت

به هر حال نفحهٔ روحانی مثنوی بعد از مولانا جلال الدین نه فقط در اندیشه و احساس ستایشگران دور و نزدیکش از گوته و موریس بارّس+ تا اقبال لاهوری [۲۵] تأثیر زنده باقی گذاشت، بلکه هم سرمشق و نمونهٔ سلوک روحانی برخی سالکان راه، و هم الهام بخش آثار تعدادی گویندگان صوفی و غیر صوفی گشت، و به ستایشگران دیگرش هم بهانه‌یی داد تا قسمتی از اقوال وی را گه گاه به صورت امثال سایر یا حکایات عبرت آموز در محاورات هر روزینهٔ خویش نقل کنند و بدینگونه مثنوی جاودان مولانا را با فرهنگ و حیات ایرانی در ارتباطی انقطاع ناپذیر پیوند زنند. ث

Maurice Barrés , Goethe +/۳۹۹

یادداشتها

۱

۱ـــ خَبَرْ در بعضی تفسیرها به همین صورت آمده است و گاه با اندک تفاوت: و رسول علیه السلام می گوید کلّ امر ذی بال لم یبدء ببسم اللّه فهو ابتر هر کاری که آن را قدر و منزلتی باشد و ابتدای آن کارنه به نام او کنند آن کار ابتر و بریده باشد. تفسیر ابوالفتوح، طبع شعرانی ۲۹/۱؛ مقایسه شود با: با جوری، حاشیة علی جوهرة التوحید، طبع مصر ۱۹۳٤/۳. اسقاط بسمله در کتابات نزد عرب از قدیم نشانه‌یی از نقص و نقض تلقی می‌شده است: کان من شأن العرب فی الجاهلیة اذاکان بینهم و بین قوم عهد و ارادوا نقضه کتبوالهم کتابا فلم یکتبوا فیه البسملة. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، طبع بیروت ۱۹۷۲، ۱/۲ــ ۲۶۱ عین خبر با تفاوت اندک در مورد حمدله هم هست: کلّ امر ذی بال لایبدء فیه بالحمد اقطع. ابن ماجه، نکاح ۱۹، ایضاً: و روی انّ النبی قال: کل امر ذی بال لایــبدء فیه بالحمد اقطع. کشف الاسرار ۱۱/۱ و خطبهٔ معروف زیاد را در بصره به سبب همین خالی بودنش از صیغهٔ تحمید خطبهٔ بتراء خوانده‌اند. جاحظ: فخطب (زیاد) خطبة بتراء لم یحمدالله فیها و لم یصلّ علی النّبی، البیان والتبیین، قاهره ۱۹٤۸ ج ۲/۵ــ ٦۱. نظیر قول اخیر در مورد خطبهٔ بی تحمید، راجع به خطبهٔ بدون شهادتین هم هست. مقایسه شود با: ابن تیمیه، قاعدة فی انواع الاستفتاح، ۱۹٦۲/۲۳، ٦ــ ۲۵ مجالس سبعه/٤۳.

۲ـــ در ین بیت از نی نامهٔ مولانا ۷/۱ به این معنی اشارتی هست:

سرّمن از نالهٔ من دور نیست — لیک چشم و گوش را آن نور نیست

همچنین در ابیات معدود مشهوری که پسرش سلطان ولد در طی آن خموشی مولانا را در روزهای آخر حیات وی یاد می کند از زبان وی در جواب الزام وابرامی که ولد برای ادامه و اتمام مثنوی دارد باز این معنی از زبان وی بدینگونه به بیان می آید:

باقی این گفته آید بی زبان — دردل آنکس که دارد نور جان

۳ـــ اعتقاد به اینکه شعرا قافیه و مضمون کلام خود را از جنّی یا شیطانی تلقی می کنند، در نزد اعراب جاهلی سابقهٔ دیرینه دارد و اینکه در باب وحی رسول از زبان خود وی اشارت: انّ روح القدس نفث فی روعی می آید، و از لسان واقفان اسرار در باب حامل وحی گفته می شود انّ هذا لملک وماهو بشیطان، از

همین جاست. در کلام تعدادی از شاعران هم به این معنی که قوافی آنها غیر انسی یا به هر حال سماوی است و به این که هر شاعری شیطانی دارد اشارت هست از آنجمله است قول حصین بن الهمام:

و قـافـیـةٍ غـیـر انـسـیّـةٍ　　قـرضـت مـن الـشـعـر امـثالها

وقول حسّان بن ثابت:

و قـافـیـةٍ عـجّـت بـلیـل رز یـنةٍ　　تـلـقّـیـت مـن جوّالسماء نـزولـها

و گفتهٔ ابوالنّجم عجلی:

انّـی وکـلّ شـاعـر مـن الـبشر　　شـیطانه انثی و شیطانی ذکر

و گفتهٔ سلیمان بن عبدالملک خلیفهٔ اموی که در بیان شباهت کلام جریرو فرزدق می گوید: ما احتسب شیطانهما الاّ واحداً. جمهره /۳۸ و این جنّی یا شیطان را اعراب احیاناً تابعه می خوانده اند. نظیر این اعتقاد در بارهٔ منشأ شعر در بین اقوام دیگر هم هست. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:

جلال همائی، تابعه، مجلهٔ یغما، سال سیزدهم، ۱۳۳۹/۶ــ ۴۳۲.

Goldziher, I. , Abhandlungen Zur Arabischen philologie, Erster Theil, Leiden 1896/3-25.

۴ــ خلع بدن در نزد صوفیه و متألّهان کشف حالی است که به ندرت و گه گاه برای بعضی عرفاء حاصل می شود و در آن حال عارف چنان می پندارد که نفس وی با بدن تعلقی ندارد و در عالم ماوراء حس سیرو کشف می کند. این حال که صوفیّه از آن به انسلاخ و حکماء احیاناً به نضوجلباب تعبیرمی کنند، امر یست که خوگرشدن بدان را بعضی دستاویز دعوی نیل به اِسراء اما ظاهراً درمعنی شهودی آن ساخته اند. چنانکه موید الدین جندی در قصیدهٔ یائیّهٔ فارسی خویش در مقدمهٔ نفخة الروح بدین معنی اشارت دارد:

اگر ز ظلمت این نشأت هیولانی　　گـذرکـنـی و گذاری، زاهل انواری

به خلع این صور عنصری چوخو کردی　　بـه انسلاخ و به اسرا سزای اسراری

(نسخهٔ چاپی: با نسلاخ و بای سرا، ظاهراً سهو در قرائت نسخه یا در کتابت متن باشد). نفخة الروح و تحفة الفتوح، با تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۶۲/۴۱. از شیخ سعدالدین حموی، (مقایسه شود با عز یزنَسَفی، انسان کامل/۱۰۹)، و شیخ حسن بلغاری، که تقریبا همعصر مولانا بوده اند، هم نظیر این تجربه منقولست، دنبالهٔ جستجو/۲۸۵. و از روایت ولد برمی آید که نظیر آن حال را به خود مولانا هم منسوب می داشته اند، افلاکی، مناقب ۶۵۰/۲. در بین حکماء از متأخران میرداماد در رسالهٔ خلسة الملکوت و رسالهٔ خلعیّه مدعی نیل به این تجربه در خلع بدن و رفض عالم حس شـده است، دنبالهٔ جستجو/۲۴۷. وی در بین متقدمان حکما نظیر این حال را در جذوات از فیثاغورس نقل می کند چنانکه صدرالمتألّهین در سَفَرِ رابع از اسفار، طبع جدید بیروت ۳۰۳/۸ به استناد کتاب اثولوجیا آن را به «معلم الحکمة العتیقه ارسطاطالیس» منسوب می دارد و البـتـه مـراد «الشیخ الیونانی افلوطین» است که کتاب اثولوجیا خلاصه یی از بعضی اجزاء تاسوعات Enneades اوست و در اثولوجیا طبع دیتر یصی/۸، و همچنین در متن تاسوعات و ترجمهٔ فرانسوی آن:

Plotin, Enneades/IV. 8,I/Ed. Brehier, vol. IV/216.

نیز بدان تصریح هست. نیل به این حال در نزد حکماء اشراقی و نو افلاطونی ظاهراً شرط وصول به مقام مکاشفه که کمال حکمت است تلقی می شده است و آن را میراث تعلیم افلاطونی می دانسته اند و از قدیم از قول وی نیز نقل می کرده اند که انّ الفلسفة اختیار الموت الارادیّ علی الحیاة الطبیعیّه. بدوی، افلاطون فی

الاسلام/۶ـ۳۲۵ و هر چند موت ارادی مستلزم نیل به این حال نیست این حال برای کسانی که به این مرتبه نایل شده‌اند بیشتر امکان حصول دارد. به علاوه غایت فلسفه را که متألّهان عبارت از تشبّه به ذات باری در علم و در تجرّد می یافته‌اند، از طریق نیل به مرتبهٔ نضو جلباب جسمانی بهتر قابل حصول می دانسته اند و قول به تشبّه نیز درنزد آنها بر تعلیم افلاطون (ته‌ئه‌تتوس ۱۷۶) مبتنی بوده است که گفته بوده است من عرف ذاته تألّه، مروج الذهب، طبع مصر ۳۷۹/۱. صوفیّه هم موت اختیاری را هر چند موجب نیل بدین حال نمی یافته اند آن را تا حدی شرط آمادگی برای نیل بدان می دیده‌اند. تعبیر انسلاخ در ین باره ظاهراً مأخوذ از شیخ اشراق است که در اواخر حکمة الاشراق این قول را از افلاطون نقل می کند و می گوید: هذا المقام عزیز جدّاً حکاه افلاطون عن نفسه و هرمس و کبار الحکماء عن انفسهم وهو ماحکاه صاحب هذه الشریعة و جماعة من المنسلخین عن النواسیت. شرح حکمة الاشراق/۵۵۷. چنانکه تعبیر نضو جلباب هم ظاهراً از کلام ابن‌سینا مأخوذ باشد، که در کتاب الاشارات و التنبیهات، النمط التاسع، از آن عبارت می کند: کانّهم (ای العارفین) و هم فی جلابیب من ابدانهم قدنضوها و تجرّدوا عنها الی عالم القدس. اشارات ۳۶۳/۳. اما نضو جلباب در نزد وی از مقولهٔ مقامات عقلی است و محمول به ظاهر هم نیست، در صورتیکه حکماء اشراقی و متألّهان صوفیه ظاهراً آن را از مقولهٔ حالات واوقات دانسته‌اند و در عین حال محمول به ظاهر هم تلقی کرده‌اند واین معنی که با موت اختیاری هم ارتباط دارد یا ندارد مربوط به طرز تلقی آنست به عنوان حالات و اوقات یا به عنوان منازل و مقامات. به هر حال شیخ اشراق هم مثل افلوطین و به تعبیر خود او مثل افلاطون خود را صاحب این تجربه می داند، از ین رو هر کس را در ین باب به انکار برخیزد تحذیر می کند و می گوید «لایخلوا الادوارعن هذه الامور... و من لم یشاهد من نفسه هذه المقامات فلایعترض علی اساطین الحکمة فانّ ذلک نقص و جهل و قصور. من عبدالله علی الاخلاص و مات عن الظلمات و رفض مشاعرها شاهد مالایشاهد غیره. شرح حکمة الا شراق/۸ـ۵۵۷. به هر حال نیل به آنچه حکماء آن را تألّه می خوانند و آن را مقصد اقصی در احراز مرتبهٔ خلافت الهیّه برای انسان می دانند در نزد حکیم اشراقی موقوف به حصول این ملکه محسوب می شود و قطب‌الدین شیرازی در مقدمهٔ شرح حکمة الاشراق به تصریح و تأکید خاطر نشان می سازد: که لایعدّ الانسان من الحکماء مالم یطلع علی الجهة المقدّسة الّتی هی الوجهة الکبری ولا من المتألّهین مالم یصر بدنه کقمیص یخلعه تارةو یلبسه اخری ثمّ اذا خلع فان شاء عرج الی عالم النور وان شاء ظهر فی ایّة صورة من عالم الزور، شرح حکمة الاشراق /۶ـ۵ و میرمحمد باقر داماد استرابادی معروف به میرداماد حکیم و متألّه عهد صفوی که در رسالهٔ جذوات در ین باب تفصیلات دارد شرح جالبی از یک خلسهٔ خود را مربوط به جمعهٔ شانزدهم شعبان سنهٔ ۱۰۲۳ در رسالهٔ خلعیّهٔ خویش ذکر می کند که گزارش تجربهٔ این چنین حالی است و عین آن را سیّد علی خان مدنی در سلافة العصر واشکوریّ در محبوب القلوب آورده‌اند. و برای متن آن منقولات باید رجوع کرد به مقدمهٔ کتاب قبسات، چاپ طهران به اهتمام دکتر محقق و همکاران ۱۳۵۶/ سی وچهار، پنجاه و پنج. اما تألّه که نیل به این ملکه را شرط تحقق آن دانسته اند هر چند در لغت به معنی تنسک و تجردست و در تعبیر غزالی هم وقتی در بارهٔ صوفیه می گوید: وهم المتألّهون المثابرون علی ذکرالله تعالی وعلی مخالفة الهوی و سلوک الطریق الی الله تعالی بالاعراض عن ملاذّ الدنیا، همین معنی مرادست، المنقذ من الضلال، ضمیمهٔ الجام العوام، طبع مصر/۱۷، در نزد حکما به همان معنی تجریدست که از افلاطون در باب حکمت منقول است و حکیم متألّه در نزد آنها از طریق مجاهده و تفکرو تزهد خود را درحدّ طاقت بشری از حیث تجرد از ماده و احاطه بر حقایق متشبه به حق می کند و این تشبه البته

در علم و تجردست تخلق به اسم‌الله که نزد صوفیه جایز محسوب نمی‌شود، نفحة الروح/۵۸ - نیست. بدینگونه حکیم متألّه حقایق را نه از طریق حس و برهان بلکه از راه اشراق و وحی از روحانیات و مجرّدات که با آنها تشبه و تجانس دارد تلقی می کند. مقایسه شود با شرح حکمة الاشراق /۲۴ــ۲۲. به هر حال تألّه هرگاه با توغّل در بحث همراه باشد نزد شیخ اشراق مرتبهٔ اعلای حکمت است و هرگاه مجرد از بحث باشد مرتبهٔ مشایخ صوفیه است. مراتب دیگر که بحث بدون تأله و یا تأله با ضعف در بحث و سایر این مراتب باشد همه مادون مرتبهٔ تألّه با بحث، یا تألّهٔ مجردست، شرح حکمة الاشراق/۱۲. و به هر حال نیل به مرتبهٔ تألّه درنزد حکما لازمه‌اش نیل به ملکهٔ خلع است و تا وقتی حکیم به مرتبه‌یی که بدن برای وی حــکم جامه‌یی را پیدا کند و آن را بتواند هرگاه بخواهد از خود جدا کند و هرگاه بخواهد بپوشد نرسد به مقام تاله نایل نمی‌شود.

۵ــ خرقه از سر برآوردن و جامه بر تن در یدن که در بیت حافظ:

ماجرا کم کن و بازآ که مرا مَردم چشم — خرقه از سر به در آورد و به شکرانه بسوخت

دیوان،طبع قزوینی/۱٤، نیز بدان اشارت هست نشان غلبهٔ وجد و مغلوبیت سالک محسوبست و چون از روی بیخودی و عدم تمالک و تماسک در هنگام سماع واقع شود نزد صوفیه سنّت مستحسن است ولیکن هرگاه از روی اختیار یا به قصد تکلّف و ریا انجام بیابد البته نارواست. در ین حال خرقهٔ صاحب سماع که وی به جانب قوّال و یا به میان جمع اهل سماع اندازد اگر خرقهٔ صحیحه باشد غالباً به قوّال داده می‌شود مگر که شیخ در آن باب به نحو دیگری اشارت کند و یا آن را متعلّق به جمع داند اما خرقهٔ ممزّقه که صاحب وجد آن را از سر غلبه و سلب اختیار بر خود خرق کرده باشد تعلق به حاضران دارد و هر یک را از باب تبرّک بهره‌یی از آن هست. مصباح الهدایه/۹ــ۱۹۸. وقتی عده‌یی از حاضران مجلس سماع از روی غلبهٔ احوال خرقهٔ صحیحه را بیرون می آورده‌اند دیگران هم به اقتضای ادب این کار را می کرده‌اند. و از اسرارالتوحید برمی آید که در ینگونه موارد خرقه‌ها را بعضی حاضران به دعوتی باز می‌خریده‌اند و به خداوند آنها باز می‌داده‌اند. در باب منشأ تمزیق خرقه، صوفیه متمسک به سنّت نبوی هم بوده‌اند، مصباح الهدایه /۲ــ۲۰۱، و آن را در عین حال رمزی از تسلیم و انقیاد به وارد روحانی می دانسته‌اند که سالک را از مقامی به مقام دیگر می برد، کشف المحجوب/۶۳. به هر حال خرقه پاره کردن و خرقه از سر به در آوردن تعبیری از غلبات بیخودی و نشانه‌یی از ترک مألوفات است که بدون آن سالک نمی تواند از یک مرحله از مراحل مسیر قطع علاقه نماید و به مرحلهٔ دیگر قدم بگذارد، نیز مقایسه شود با مقالات شمس تبریزی/۴۳.

٦ــ مولانا در حق حسام‌الدین اظهار علاقه و محبت فوق‌العاده‌یی می کرد که احیاناً مایهٔ تعجب یا حسادت یاران می شد از جمله گویند یکبار در خطاب به وی گفت بیادین من بیا ایمان من بیا جان من بیا سلطان من، و معین الدین پروانه از ین طرز خطاب وی در حق مرید سالک خویش اظهار تعجب کرد، مناقب العارفین ۱۰۰/۱. وقتی دیگر پروانه جمعیتی عظیم ساخته بود واکابر شهر را دعوت کرده بود مولانا که در آن مجمع بود هیچ سخن نمی گفت پروانه را به فراست معلوم شد که باید چلبی را نیز دعوت کند چون چلبی بیامد مولانا در حق وی تواضع و محبت بسیار کرد و حتی از جای خود برخاست و به نزد او نشست و این همه اکرام موجب تعجب و حیرت حاضران گشت، مناقب ۷۱/۱ــ۷٦۹. همچنین غالباً هر فتوحی که برای مولانا می رسید آن را همان ساعت به خانهٔ چلبی می فرستاد. وقتی از آقسرا امیر تاج الدین معتز مبلغی کرامند هدیّه فرستاده بود چون آن جمله را مولانا باز نزد چلبی فرستاد سلطان ولد به طریق شکایت گفته بود که در خانهٔ ما هیچ نیست و هر فتوحی می رسد خداوندگار به خدمت چلبی می فرستد. مولانا جواب گفته بود که وی مرد خداست در همه

چیز به تصرف اولی است، مناقب ۷۵۱/۲. حتی نقل است که یک بار چون به اشارت مولانا، حسام‌الدین متولی منصب شیخی در یک خانقاه معروف قونیه شد سجادهٔ شیخی وی را مولانا بخود بر دوش گرفت و با یاران به آن خانقاه روان شد و این مایه اکرام وتعظیم مولانا در حق حسام‌الدین بعضی از فتیان محل و مریدان عامی را هم به شدت بر ضد حسام‌الدین تحریک نمود و موجب بروز فتنه و کدورت شدید گشت. مناقب ۸/۲ــ ۷۵٤. نظایر اینگونه روایات که در مناقب افلاکی بسیار آمده است در عین حال از وجود ناخرسندی شدیدی که مریدان قدیم خاصه بعضی از فتیان و اخیان باسابقه، نسبت به این اخی زادهٔ محبوب و مقرّب بالنسبه جوان مولانا داشته‌اند، حکایت دارد. به هر حال علاقهٔ مولانا به حسام‌الدین چلبی در بسیاری از روایات مناقب نویسان مولانا و در اشارات خود وی در مثنوی انعکاس دارد. معهذا چنانکه در متن، فقرهٔ ح، نیز تاکید کرده‌ام اشارت وی به آنکه در وصف قوم مامضی هم مرادْ وی بوده است ۲۱۱۲/۳ مبالغهٔ شاعرانهٔ اوست قطعاً ترجیح وی بر امثال شمس و صلاح الدین مراد نیست و این طرز بیان در آن ایّام در زبان شعرا رایج بوده است و نوعی تعارف یا سنت ادبی است. چنانکه نظیر آن، با تفاوت در مورد مقصود، در قصیدهٔ دالیّهٔ عربیّهٔ مؤیدالدین جندی در شرح فصوص وی نیز هست (شرح فصوص /۱۵):

وکــلّ مــدیـحـی فـی سـواه فـانّـه　　　له وهوابهی مقصدی فی قصایدی

۷ــ روز استفتاح بنابر مشهور پانزدهم ماه رجب است وشب نیمهٔ رجب مثل اول و بیست هفتم آن در نزد زهاد و اهل اذکــار و ادعیه غالباً متضمن فضایل بسیار تلقی می‌شده است، عبدالقادر جیلانی، الغنیه ۱۸۶/۱ــ ۱۷۳، و در شب نیمهٔ رجب احیاء را مستحب موکد هم می‌دانسته‌اند. احیاء علوم‌الدین ۳۷۳/۱. و آن را مثل بعضی دیگر از لیالی ماه رجب در شمار لیلة الرغایب می‌خوانده‌اند. فواید الفؤاد /۳۷. همچنین «در اخبار آمده است که هر که در ین روز از خدای تعالی طلب فتح و نصرت کند مقصود او حاصل شود واز آن جهت است که این روز به استفتاح مشهور شده است چون استفتاح در لغت طلب فتح و نصرت است و ارباب تواریخ و سیر آورده‌اند که در ین روز بود که مرغ ابابیل به امر ملک جلیل رفع نصرت اصحاب فیل نمود، و تزویج حضرت خیرالنساء با حضرت شاه اولیاء علیّ مرتضی علیه السلام در ین روز بود». عبدالعلی بن محمد البیرجندی، شرح بیست باب مُلاّمظفر، طبع طهران ۱۲۷۱. در زادالمعاد هم مُلاّ محمد باقر مجلسی عمدهٔ اعمال نیمهٔ رجب را دعای امّ داود نقل می کند که آن را از قول امام صادق علیه‌السلام دعای استفتاح می‌خواند و در باب[۱] آن خاطر نشان می کند که دعای اجابت و نجاح و دعایی است که درهای آسمان برای آن گشوده می‌شود. در ضمن این دعا هم آمده است که: اللهمّ بک استفتح وبک استنجح. بدینگونه پیداست که در عهد تألیف شرح بیست باب ــ سنهٔ ثلاث و ثمانین و ثمان مائه ــ و ما بعد آن پانزدهم ماه رجب به این نام مشهور بوده است. معهذا طرز استعمال عبارت در مثنوی ظاهراً بیشتر ناظر به این معنی است که بازگشت به نظم مثنوی و تجدید آن در نزد مولانا نوعی استفتاح ذکر بوده باشد نه اینکه نظر به تاریخ شروع آن در روز استفتاح باشد. در باب استفتاح ذکر و انواع آن در نماز و اذکار رجوع شود به: ابن تیمیه، قاعدة فی انواع الاستفتاح، طبع بمبئی ۱۹۶۲.

۸ــ تعبیر از آنچه صوفیّه معرفت لدنّی، و همچنین علم فتوح، اللّمع /۲۰۷ می خوانند به «شیر» در نزد شاعران و مصنّفان قوم سابقه دارد و شیخ صدرالدین قونوی تصریح می کند که محققان از علم وهبی به لبن و ماء و خمر عبارت می کنند، فکوک، هامش شرح منازل السایرین /۲۹۵. و داود قیصری در بیان مراتب کشف حدیثی نقل می کند که نیز متضمن این معنی است: قال النبی صلی الله علیه وسلّم رأیت ان اشرب اللّبن

حتی خرج الریّ من اظفاری فاعطیت فضلی عمر فاوّلت ذلک بالعلم. شرح فصوص الحکم، مقدمه، الفصل السابع. حاصل این علم کشفی و وهبی هم همان امر یست که صوفیه از آن تعبیر به مواجید می کنند و گو یند به عقل ادراک نمی شود، از طر یق وجدان حاصل می آید. رجوع شود به: شرح تعرف ۱۱۶/٤، شرح گلشن راز/ ٥٦٠ و ٥٦٣.

۹ــ مقایسه شود با یادداشت شمارهٔ ٦، همین فصل.

۱۰ــ شمس تبر یز که به قول خود وی سخنش «همه به وجه کبر یا» می آمد به ردّ و قبول مر یدان مولانا اهمیت نمی داد از ین رودر رفع نا خرسندی و در تألیف قلوب آنها، که مرشد و پیرشان را مقهور و مسخّر عشق خو یش کرده بود، اهتمام نشان نداد و بابی اعتنایی شور و غوغای آنها را با غیبت ناگهانی خو یش جواب داد. ورود او به قونیه در ۲٦ جمادی الاخر سنهٔ ٦٤۲، غیبت اولین او در ۲۱ شوال ٦٤۳، بازگشت او به قونیه در پایان شانزده ماه غیبت و بالاخره غیبت نهایی او در ٦٤٥ بود. در ین باب ودر باب غیبت نهایی او که بعدها موجب توهم قتل او به دست مخالفان شد رجوع شود به: جستجو در تصوف /۹ــ۲۸۷.

۱۱ــ مراد این ابیات است که در غالب نسخه های مثنوی در پایان دفتر ششم، تحت عنوان خاتمهٔ لولده الکامل آمده است:

مدتی ز ین مثنوی چون والدم شد خمش گفتش ولد کای زنده دم
از چه رو دیگر نمی گو یی سخن بهر چه بستی در علم لدن
گفت نطقم چون شتر ز ین پس بخفت نیستش با هیچ کس تا حشر گفت
وقت رحلت آمد و جستن زجو کل شیٔ، هالک الا وجهه
باقی این گفته آید بی ز بان در دل آنکس که دارد زنده جان

و باقی همین ابیات که تقر یباً در همهٔ مثنو یهای چاپی جز چاپ لیدن هست در عین حال این معنی را مسلّم می دارد که آنچه به نام دفتر هفتم منسوب به مولانا شده است مجعول است و این هم تنها دلیل مجعول بودنش نیست. برای تفصیل بیشتر در ین باب رجوع شود به: فروزانفر، شرح حال مولوی /۱٦۱ــ ۱٥۹.

۱۲ــ از آثار سلطان ولد، مجالس وی که ظاهراً معارف سلطان ولد نام دارد تحت عنوان فیه ما فیه در ذیل فیه ما فیه مولانا در طهران چاپ شده است. دیوان سلطان ولد به کوشش سعید نفیسی، ابتدا نامه تحت عنوان ولد نامه به اهتمام جلال همایی، و رباب نامه به سعی دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی در طهران نشر شده است. برای بحث درآثار وی رجوع شود به: جستجو در تصوف /۳۱۳ــ ۳۰۹.

۱۳ــ در واقع دانته نیز کومدی الهی خودرا به همین نظر مقدس و الهی تلقی می کند. چنانکه در منظومهٔ بهشت il Paradiso آن را یکجا Lo sacrato poema (۲۱/۲۳) و جای دیگر Il poema sacro (۱/۲٥) می خواند. اشارت به احوال و تقر یر اقوال قوادان و لوطیان و زنان بدکاره هم که در درکات دوزخ چیزی از زندگی زمینی خود را تصو یر می کنند، نزد گو ینده مانع از ین طرز تلقی وی نیست. معهذا لقب «الهی» در عنوان اثر به خود دانته مر بوط نیست. ارتباط این اثر عظیم ادب و عرفان دنیای مسیحی با فرهنگ اسلامی و ایرانی هم خود قابل بحث و ملاحظه است. برای تفصیل مسأله، رجوع شود به نقد ادبی، چاپ سوم ۸۰۳/۲

۱٤ــ در باب عبارت امسیت کردیاً و اصبحت عر بیاً، و کسانی که این قول در طیّ روایات به آنها منسوب شده است رجوع شود به محمد قزو ینی، تعلیقات شدّالازار، /۱۷ــ ٥۱۰.

۱۵— مقایسه شود با گفتهٔ منقول از جنید: جنید را گفتند مرید را چه فایده بود در ین حکایات و روایات، گفت سخن ایشان لشکریست از لشکرهای خدای تعالی که بدان مرید را اگر دل شکسته بود قوی گردد و از آن لشکر مدد یابد. تذکرة الاولیاء ۱۴/۱. نیز مقایسه شود با قول یحیی بن معاذ: الحکمة جند من جنود الله تعالی یقوی بها قلوب اولیائه. اللمع ۳۶/۱. همچنین نجم رازی می گوید که: گفته اند کلمات المشایخ جنود الله فی ارضه یعنی کلمات مشایخ یاری دهندهٔ طالبان است، مرصاد العباد/۱۳.

۱۶— چنانکه در واقعهٔ قیام ارسلان بساسیری، سنهٔ ۴۵۰، خلیفه القائم بامر الله توقیف شد و بغداد یکچند به دست عمال خلیفهٔ فاطمی مصر افتاد و تا وقتی طغرل بک سلجوقی در اعادهٔ نظم و قلع و قمع بساسیری و اعوان وی موفق نشد خلافت بغداد پا نگرفت. همچنین در برخوردی که بین المسترشد بالله با سلطان سلجوقی مسعود بن محمد از سلاجقهٔ عراق پیش آمد خلیفه مغلوب شدو سلطان مسعود وی را در قلعه‌یی نزدیک همدان محبوس نمود چنانکه یک چند امر خلافت معطل ماند و وقتی مسعود به درخواست و اشارت عم خویش سنجر سلطان خراسان درصدد بود خلیفه را به بغداد باز گرداند خلیفه در مراغه به دست باطنیه و احتمالاً به اشارت یا رضای سلطان به قتل آمد، سنهٔ ۵۲۹، و با اینهمه خلافت انقراض نیافت. پسرش الراشد بالله را هم سلطان سلجوقی خلع کرد و خلیفه‌یی دیگر به نام المقتفی لامر الله به جای وی برگماشت و راشد هم در اصفهان به دست باطنیه کشته شد، سنهٔ ۵۳۲. با آنکه خلیفهٔ بعد هم در مقابل سلطان جز تسلیم امر و تقدیم کلّ اسباب خلافت چاره‌یی نداشت غلبهٔ سلطانی بر دستگاه خلافت، مثل غلبهٔ اتراک عهدمتوکل و ما بعد، و غلبهٔ دیالمه بر بغداد، هیچ کدام منجر به انقراض نهایی عباسیان نشد و در هنگام عروض این حوادث، مخصوصاً در وقایع اخیر، اهل بغداد و سایر مسلمین غالباً جهت اعادهٔ حیثیت خلافت سعی بسیار می کردند. از جمله در واقعهٔ مستر شد اهل بغداد زن و مرد در کوی و بازار به ضجّه و ندبه پرداختند و در بسیاری بلاد مردم نماز جمعه و خطبه را ترک نمودند چنانکه در عهد مقتفی به سبب مشاهدهٔ سختگیریها و خواردار یهای سلطان در حق خلیفه اهل بغداد مخفیانه بر ضد سلطان مجالس دعا ترتیب دادند و بعدها هم خلافت آل عباس ماند و حتی با وجود آنچه از سوءسیرت خلیفه ناصر، الناصرلدین الله، نقل می شد تهدید سلطان محمد خوارزمشاه در حق او و اقدام وی به خلع ناصر محبت و علاقهٔ آل عباس را از قلوب عامه به کلی زایل نکرد و واقعهٔ هولاکو، سنهٔ ۶۵۶، را هم چنانکه روایات منقول نشان می دهد به سوء انتخاب امراء بغداد در ترجیح مستعصم برعمویش خفاجی و سوء تدبیر خود مستعصم و وزیرش مؤیدالدین علقمی منسوب کردند و به هر حال ظاهراً چند سالی که در دنبال غلبهٔ هولاکو بر بغداد، خلافت عباسی متوقف و معطل ماند در نزد عامهٔ مسلمین یا اکثر آنها ظاهراً نوعی فترت موقت تلقی شد و عجب نیست که اعتقاد به لزوم دوام و استمرار خلافت در اولاد عباس مدتها تصور انقراض قطعی و نهایی خلافت را در اذهان مسلمین نامقبول جلوه داده باشد. برای تفصیل این وقایع و نحوهٔ تأسیس مجدّد خلافت عباسیان در مصر رجوع شود به: سیوطی، تاریخ الخلفاء /۱۹ — ۴۱۷؛ ۷—۴۳۶، ۸۴— ۴۷۱؛ ابن الاثیر، الکامل ۶۸/۸، ۵۴— ۳۴۷؛ ابن عبری، مختصرالدول /۶—۲۰۱؛ تجارب السلف /۶—۲۵۳، ۶— ۲۹۴، و ۳۰۳. این اشارت به استمرار خلافت عباسیان در مثنوی نمی‌تواند به قبل از سقوط بغداد (۶۵۶) مربوط باشد چرا که درآنصورت انشاء دفتر اول در عهد حیات صلاح الدین خواهد بود که با وجود بعضی اشارات قابل قبول نیست و ذکرنام حسام الدین هم در این دفتر و همچنین روایت حاکی از اصرار وی درنزد مولانا درشروع به نظم مثنوی این احتمال را نفی می کند.

۱۷— در مصر در زمان الملک الظاهر بیبرس، در رجب سنهٔ ۶۵۹ با احمد ابوالقاسم بن ظاهر به نام

المستنصر بالله بیعت شد، و سیوطی در ضمن قصیده‌یی که در باب تعداد خلفا دارد اشارت می کند که بعد از مستعصم سه سال و اندی خلیفه یی در کار نبود و مستنصر بعد از آن برخاست. برای این قصیده و تفصیل اخبار خلفاء عباسی مصر، رجوع شود به: سیوطی، تاریخ الخلفاء /۷—۴۷۶، ۵۲۰ و ما بعد.

۱۸— رسم دفع گزند ارواح خبیث وموذی از وجود بیمار، از طریق استعمال سلاح در نزد مغول از آداب مربوط به مذاهب شمنی است و در ین باره گزارش کارپینی کشیش و بعضی اطلاعات مأخوذ از تواریخ مغول رواج اینگونه رسوم را در بین قوم نشان می دهد. آنگونه که از روایت رشیدالدین فضل الله در باب بیماری منجر به مرگ ارغون (جامع التواریخ، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی، باکو ۱۹۵۷،ج ۲۲٤/۳)، و از حکایت یک زن که به اسارت مغول افتاده بود در روایت زکریا بن محمد بن محمودالقزوینی (آثار البلاد و اخبار العباد، طبع بیروت ۵۸۱/۱۹۶۰) مستفاد می شود هنگام عروض بیماریهای سخت ظاهراً ظن اقارب بیمار بیشتر متوجه احتمال وقوع سحر و غلبهٔ ارواح موذی بر شخص مریض می شده است و در این موارد کسانی که متهم به اعمال سحر می‌شده‌اند گاه مثل آنچه در مورد ارغون رخ داد با همدستانشان به هلاک می رسیده‌اند. از روایتی که در آثار البلاد آمده است ضمناً بر می آید که در مراسم مربوط به تفحص حال متهم به سحر، سلاح آخته هم به کار می برده‌اند و این رسم ظاهراً مربوط به دفع تأثیر سحر و تهدید ارواح موذی باشد: حکت امرأة قالت کنت فی اسرهم مدة فاتفق ان الرجل الذی سبانی مرض فقال اقاربه فیما قالوا: لعّل هذه المرأة اطعمته شیئاً فهمّوابقتلی و المریض کان یمنعهم من قتلی فاجتمعو ایوماً اجتماعاً عظیماً واحضروامعزاًارکبونی علیها و جاءت امرأة ساحرة بمنجل فی یدها تدیره و تقرء شیئاً و الجمع قیام عندی بالسیوف المسلوله، فاذا المعزتحتی صاحَت صیحة فرجعوا القوم و خلوا سبیلی و قالوا: لیس هذا کما ظننا. آثار البلاد، موضع مذکور در فوق. به هر حال به موجب مآخذ، در مورد بیمارانی که گمان می رفته است مسموم یا موردسحر واقع می شده‌اند بر وفق رسم تاتار طیّ آداب شمنی خاص شمشیرهایی را از هر سوی در نزدیک آنها به جنبش در می آورده‌اند. همچنین بر گرد خیمهٔ بیمار گه گاه پنجاه تن سوار به نگهبانی می پرداخته‌اند و برای دفع ارواح خبیث نیزه های خویش را به حرکت در می آورده‌اند. آنچه مولانا در مورد تیراندازی به هوا نقل می کند ظاهراً نیز قسمتی از ین مراسم شمنی بوده است. برای تفصیل بیشتر و مآخذ اطلاعات دیگر در ین باب رجوع شود به:

Spuler, B. , Die Mongolen in Iran, 3te Auflage, Bonn 1968/174

۱۹— بصره در ین زمان هنوز معمور نبود و حتی در اول فتوح در زمان خلافت عمر چنانکه به وی گزارش شد عبارت بود از «مکان فیه قصر و فیه مسالح للعجم یقال له الخریبه و یسمی ایضاً البُصیره». در سنهٔ ۱٦ هجری عتبهٔ بن غزوان آن را توقفگاه و محل سکونت سپاه مسلمین کرد. در اول هم خانه‌ها و بناهایی که آنجا برآوردند از نی و چوب بود، بعدها از بیم حریق خانه ها را از خشت ساختند. در بعضی نسخه‌های مثنوی کلمهٔ بصره در ین موضع بسر، بسره، یا بصری ضبط شده است. البته بُسْرَه که یاقوت در باب آن می گوید: «من میاه بنی عقیل بنجد» نمی تواند در ینجا مقصود باشد اما بُسْر قریه یی از اعمال حوران در اراضی دمشق و موضع قبر اَلْیَسَع نبـی بوده است و بُصْریٰ قصبهٔ حوران محسوب می شده است و در سنهٔ ۱۳ هجری که خالدبن ولید و سپاه مسلمین آنجا را محاصره کردند و تمام نواحی حوران به تصرف آنها درآمد این ناحیه آن اندازه اهمیت و آبادی داشت که اهل آن با مسلمین مصالحه کنند — علی ان یؤدّوا عن کل حالم دیناراً و جریب حنطة. برای تفصیلات بیشتر رجوع شود به ابن الفقیه، البلدان /۱۸۸؛ یاقوت، معجم البلدان ۲۲/۱ —

۴۲۰، ۱/۴۳۰، ۱/۴۴۱؛ مراصدا لاطلاع ۱/۱۹۶، ۱/۲۰۱.

۲۰ــ اینکه شیر مادر صورت استحاله یافتهٔ خون طمث اوست مبنی است بر قول اطباء و حکماء. از جمله ابن سینا در باب تغذیهٔ طفل نوزاد می نویسد: و اما کیفیة ارضاعه و تغذیته، فیجب ان یرضع ما امکن بلبن اُمّه فانه اشبه الاغذیة بجوهر ما سلف من غذائه و هو فی الرحم اعنی طمث اُمّه فانه بعینه هو المستحیل لبنا و هو اقبل لذلک و آلف له. الفصل الثانی فی تدبیر الرضاع و النقل، التعلیم الاول من الفن الثالث من الکتاب الاول من القانون فی الطب، طبع سنگی، طهران ۱۲۹۵ــ۹۷/۱۲۹۶. سید اسمعیل جرجانی در ضمن اشارت به تشریح اندام های تناسلی مرد می گوید که جرم آن «از جنس غُدَدست و رنگ او سپیدست همچون گوشت پستان، و خون که اندر وی شود به رنگ او بازآید و سپید شود و سبب سپید شدن شیرومنی این است». ذخیرهٔ خوارزمشاهی، طبع دانش پژوه /۱۹۵. مقایسه شود با قول غزالی: و گازری درون سینه (مادر) بنشاند تا آن خون سرخ که به وی می رسد وی سپید می کند و پاک و لطیف به تو می فرستند، کیمیای سعادت، رکن چهارم، میدان اول /۷۸۹.

۲۱ــ برای ترجمهٔ این «قصیده» رجوع شود به: ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم /۲۸۸ ــ ۲۸۴. در ادب گنوسی این قصیده را «نغمهٔ مروارید» هم می خوانند و اصل آن که در «اعمال طوما» نقل شده است ظاهراً و به حکم قرائن و شواهد موجود باید متعلق به دورهٔ اشکانیان بوده باشد. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:

-Reitzenstein, R. , Das Iranische Erlösungs Mysterium ,Bonn 1921.
- Widengren,G. , Der Iranische Hintergrund der Gnosis, ZRG, 4, 1952.

۲۲ــ حکایت قلعهٔ ذات الصور هر چند مأخوذ از قصه های عامیانه است و در مقالات شمس هم خلاصهٔ ان مذکورست (مآخذ قصص /۱۹ــ۲۱۷) معهذا طرز طرح قصه نشان می دهد که مولانا نوعی معنی رمزی برای تمام قصه در نظر دارد. حاجی سبزواری در شرح اسرار مثنوی می پندارد که اینجا «شاه عقل کلّ است که عقول مفارقه وجوه او یند و سه پسر او نفس ناطقهٔ قدسیه و عقل نظری و عقل عملی» و گمان دارد که آمدن آنها «به قلعهٔ ذات الصور هبوطشان باشد از عالم عقول کلیه به این عالم صوری دنیوی» شرح اسرار /۴۹۳. و در واقع حکیم سبزواری قصه را بر وفق مشرب حکما و مخصوصاً میراث افلاطونی تعبیر و تأویل می کند. بدون شک اصل تعبیر درست است اما ناظر بودن مولانا به معانی و الفاظ خالی از استبعاد نیست و مولانا با وجود آشنایی با مقالات حکما با اقوال آنها چندان توافق ندارد. به هر حال قلعهٔ ذات الصُّوَر در ین قصه ظاهراً رمزی از وجود انسان است و شاهزادگان در عین آنکه احوال زاهد و عالم و عارف را تا حدی تمثیل می نمایند همچنین کنایه انداز نفس و عقل و روح در معنی رایج در نزد صوفیه، و این سه لطیفهٔ غیر جسمانی در دنبال ورود به این قلعهٔ جسدانی به عالم صورت که چین کنایه از آن است به غربت می افتند. اما به حقیقت که معشوق آنهاست و در حرم پادشاه که رمزی از قَدَرالهی است مستورست دسترس نمی یابند. از آنجمله نفس چون در واقع چیزی جز وجود خودنمی بیند و از کسی هم رهبری و ارشاد نمی پذیرد در ین سودا هلاک می شود و این هلاک او نشان می دهد که نفس تا به فنا نرسد لایق عشق حقیقت نمی تواند بود. برادر اوسط که عقل است وسوسهٔ شک دارد و گرفتار عالم حس است به ورای پرده یی که حقیقت درآن مخفی است راه نمی برد از باطن پادشاه و غیرت او که عقل را به حریم حقیقت راه نمی دهد زخم می خورد و جان در سراین طلب می کند فقط روح که پسر کهین است چون مثل نفس در قید خودی و مثل عقل در تنگنای حس گرفتار نیست خود را تسلیم هدایت و ارشاد دایه که مرشد الهی است می کند و با هدایت دایه که عقل استدلال جوی و

نفس مستبد خوی هیچ یک مستعد قبول و ارشاد او نیست به کشف حقیقت که جستجوی سرا پردهٔ دختر و آگهی از جا و نشان او رمزی از آن است راه می یابد. بدینگونه در ین آخر ین داستان مثنوی نیز مثل اولین داستان آن، روح به حقیقت که غایت آنست می رسد و بازهم نیل به این غایت برای وی با تر بیت و ارشاد یک واسطهٔ الهی حاصل می شود که رمزی از وجود شیخ است و دایه ولالا هم چنانکه در نام شیخ رضی لالا و شیخ نجم الدین دایه از مشایخ عصر جوانی مولانا هم انعکاس دارد رمز مر بی و مرشد روحانی است که بدون تر بیت و ارشاد او نیل به کمال برای روح عارف ممکن نیست.

۲۳— Ritter, H. , Das Proömium des Matnavi -i Maulavi , in Z D M G, 39/169- 196.

و مثنوی جوهرالذات که ریتر ابیات نی نامهٔ مثنوی را با ابیات چندی از آن مر بوط می داند منحول است از عطار نیست و نیکلسون هم که به استناد قول ر یتر مضمون نی نامه را با کلام عطار مر بوط می کند از پند ارریتر به اشتباه افتاده است. مقایسه شود با: جستجو در تصوف /۳۰٤، ٤۱۳.

۲٤— شعر سعدی و حافظ نمونه یی است از طرز تلقی سایر شعرا از نغمهٔ نی:

نی که می نالد همی در مجلس آزادگان — زان همی نالد که بروی زخم بسیار آمدست

زبانت در کش ای حافظ زمانی — حدیث بی زبانان بشنو از نی

و مقایسه شود با همام تبر یزی:

نی حال دلم یگان یگان می گو ید — وان راز که داشتم نهان می گو ید

رازی که به صد ز بان بیان نتوان کرد — ازنی بشنو که بی ز بان می گو ید

سیری در شعر فارسی /۳۳٦. یک غزل مولانا در باب رباب هم نزد سلطان ولد منشأالهام رباب نامه گشته است و نغمهٔ چنگ در ز بان حافظ نیز پیام دیگری دارد که البته از لونی دیگرست:

دانی که چنگ و عودچه تقر یرمی کنند — پنهان خور یدباده که تکفیر می کنند

و انعکاس آن در نزد گوته قابل ملاحظه است. یادداشتها و اندیشه ها /۲۹۵. خواجوی کرمانی هم غزلی بدین مطلع:

آید ز نی حدیثی هردم به گوش جانم — یعنی بیا و بشنودستان و داستانم

از ز بان نی دارد که چیزی از لطف و شور کلام مولانا در آن نیست. مقایسه شود به: سیری در شعر فارسی /۳۵۳ در مورد اشعار خود مولانا در باب نی، رجوع شود به: شرح مثنوی شر یف ۱/۵—۱.

۲

۱— در باب آثار فارسی و عر بی و ترکی که در ین زمینه در مناقب مولانا و خاندان وی باقی است رجوع شود به:

Ritter, H, Philologika XI, Maulana Galaladdin Rumi und sein Kreis, Der Islam 26 (1942).

۲— برای تحقیق در باب نسب شمس الائمه سرخسی و نسبت حسین خطیبی رجوع کنید به: فروزانفر، زندگی مولانا جلال الدین /۷—۵ .همچنین در باب نسب مولانا و خانواده وی مقایسه شود با: علینقی استرآبادی، مجلهٔ یغما ۱۳۳۸ سال /۱۲. به هر حال نسبت به ابوبکر صدیق و انتساب به شمس الائمهٔ

سرخسی (وفات حدود ۵۰۰) هر دو اشکال عمده‌شان در قلت وسائط است.

۳ــ عبارت حدیث با اندک اختلاف بدینگونه است: عن عبادة بن الصامت عن النبی صلی الله علیه وسلم قال رویا المؤمن جزء من ستة و اربعین جزء من النبوّة... عن ابی هریره رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال رؤیا المؤمن جزء من ستة و اربعین جزء من النبوه... عن ابی سعید الخدری انه سمع رسول الله صلی الله علیه و سلّم یقول الرؤیا الصالحه جزء من ستة و اربعین جزء من النبوه. بخاری، باب الرؤیا الصالحة، کتاب التعبیر صحیح بخاری ۳۹/۹. و از صوفیهٔ زمان مولانا نجم رازی که اصل حدیث را بدینگونه نقل می کند: الرویا الصالح جزء من ستة و اربعین جزء من النبوه، در توجیه و تفسیر آن می گوید که «بعضی ائمّه تفسیر کرده اند که مدّت نبوت خواجه علیه السلام بیست و سه سال بود از آنجمله ابتدا شش ماه وحی به خواب می آمد پس خواب صالح، بدین حساب یک جزو باشد از چهل و شش جزو از نبوت» مرصاد العباد ۲۸۹-۹۰/.

۴ــ از این روست که خود او نیز ازمستمعان مواعظ خویش غالباً به همین عنوان تعبیر می کند. از آن جمله: من نیز به وقت تذکیر چون نظر به الله و فعل الله و جمال الله می کنم آهی می کنم و مریدان را می گویم شما نیز آهی کنید و میپرسید از چگونگی این آه. معارف بهاء ولد، فصل ۲۰، همچنین: مریدان درین کلمات بیهوش شدند که آیا عاقبت ما عجب چون شود؟ ایضاً، فصل ٦٦.

۵ــ با آنکه بعضی اشارات بهاء ولد مثل آنچه در فصل ۱۵٦، و فصل ۵۵ معارف می آید از احساس رقابت خالی به نظر نمی رسد ذکر فخر رازی در کلام مولانا طوری نیست که حاکی از وجود عداوت و ناخرسندی دیرینهٔ خانوادگی باشد و پیداست که اگر مولانا فخر رازی را به هر نحو که باشد در مهاجرت و آوارگی خاندان خویش مؤثر می دانست نقد وطعن وی در حق او تا این اندازه از جنبهٔ شخصی خالی نمی بود. شمس تبریز هم با آنکه بعضی دعاوی منقول از وی را به شدت نقد می کرد، مقالات ۳٤۲/، از علم وی با اعجاب یاد می کرد ۱۹۵/ و از او به عنوان بهترین بحّاثان (لحانان در متن چاپی غلط است) سخن می گفت ۲٤۷/.

٦ــ در باب بیزاری صوفیه و شعراء این ادوار از فلسفه، رجوع شود به: فروزانفر، شرح احوال عطار ٤۸/-٤٤، مقایسه شود با سخن و سخنوران ۵۵۰/، ۳-٦۲۲، همچنین رجوع شود به: جستجو در تصوف ٦/-۱۷۵. ترجیح دین العجایز بر آنچه درین باب از طریق برهان عاید فلاسفه و متکلمان می شود در نزد متألهان و عرفا از هیمن باب است. سید حیدر آملی درین مورد، با اشاره به حکیم نصیرالدین کاشانی از معاصران خویش می گوید: فانی سمعت منه مرارا کثیرة هذا الکلام بعینه و هو انه یقول نهایة ما علمت فی مدّة ثمانین سنة هو ان هذا المصنوع محتاج الی صانع و مع ذالک فتیقّن عجائزالکوفه اکثر من تیقنی فی هذا الباب، جامع الاسرار ٤۹٦/.

۷ــ این قولی است که در آن زمان مخالفان حکمت و کلام به فخر رازی اسناد می کرده‌اند و ممکن است از جانب کرّامیه و سایر مخالفان امام نشأت یافته باشد. از شمس تبریزی است: فخر رازی چه زهره داشت که گفت محمد تازی چنین می گوید و محمد رازی چنین می گوید، این مرتد وقت نباشد؟ مقالات شمس ۳٤۲/ مقایسه شود با قول سبط ابن الجوزی، در باب وی: و انما الشناعات علیه قائمة باشیاء منها انّه کان یقول قال محمد التازی (نسخهٔ چاپی: النادی) یعنی النبی صلی الله علیه و سلّم، و قال محمد الرازی یعنی نفسه. مرآة الزمان، الجزء الثانی من الجزء الثامن، طبع حیدر آباد، دکن ۱۹۵۲/۵٤۲.

۸ــ مکتوب منسوب به ابن عربی در خطاب به فخر رازی در مجموعهٔ رسائل وی نقل شده است. همچنین در

کشکول شیخ بهائی /۶—۳۵ و جامع الاسرار آملی /۴۸۹ نقل آن هست. در ین مکتوب شیخ به امام اشارتی هم به گریهٔ فخر بر ضایع کردن عمر خویش در علم رسمی برهانی آمده است. در این باره، سید حیدر ضمن نقل قطعهٔ لامیه معروف منسوب به امام فخر که با مصرع: نهایة اقدام العقول عقال، آغاز می شود، می نویسد: روی انه بکی ذات یوم فسأله الحاضرون عن بکائه فقال علی مسألة کنتٍ اعتقد بها منذ ثلاثین سنة فلاح لی الساعة ان الامر علی خلاف ما کان عندی، وَلِمَ لا یجوز ان تکون جمیع معلوماتی علی هذه الوجه، جامع الاسرار/۹—۴۸۸.

۹— ازمواردی که حاکی از غبطهٔ وی بر حاصل کار غزالی است قول معاصر او مؤیّد الدین محمد خوارزمی است، در مقدمهٔ ترجمهٔ فارسی احیاء علوم الدین،طبع حسین خدیوجم، چاپ اول،ج ۱/۵: و امام علاّمه فخرالمله والدین چنانکه این ضعیف مشاهده کرد حجة الاسلام را بر هیچ تصنیفی آن غبطت نکردی که بر احیاء علوم، و اکثر حقایق آن را در تفسیر خود «مفاتیح الغیب» ایراد فرموده است.

۱۰— برای تفصیل در باب این سفارتها رجوع شود به: سبط ابن الجوزی، مرآة الزمان۲/۵۸۲، سیرت جلال الدین منکبرنی، طبع مجتبی مینوی /۲۰؛مقایسه شودبا: جستجودرتصوف /۴—۱۷۳.

۱۱— دست تقدیر عنان تدبیر را بر صوب ارزنجان بجنبانید... اگر چه جهل و ناشناخت اهل آن بقعه به‌غایت بود و فتنه و فساد دغابازان آن رقعه بی نهایت... ولیکن چون نظر حقیقت برگماشتم... در آن بقعه پادشاهی دیدم... که هر چند در اطراف و اکناف جهان گردیدم مثل او ندیدم و نشنیدم. مرموزات اسدی، طبع دکتر محمد رضا شفیعی کد کنی، شمارهٔ ۵ و ۶.

۱۲و۱۳— جهت تفصیل جزئیات حوادث رجوع شود مخصوصاً به: ابن عبری، مختصرالدول /۲۵۵~ ، آقسرائی،مسامرة الاخبار/۴۳—۳۶،مقایسه شود با /۹۲— ۶۰.

۱۴— مقایسه شود با: جستجو در تصوف /۶—۲۸۵.

۱۵— دیوان کبیر،ج ۵، بیت ۲۷۶۳۸ و ج ۷،بیت ۳۳۵۲۵ ملاحظه شود. مقایسه شود نیز با افلاکی، مناقب العارفین ۲/۷۱۸،همچنین رجوع شود به: جستجو در تصوف /۲۹۰.

۱۶— مقایسه شود با قول نیکلسون در شرح مثنوی:

Nicholson, R.A. The Mathnawi of Jalaluddin Rumi, Vol. VII, Commentary i/287.

۱۷— اشارت به گفتهٔ حافظ:

زبانت درکش ای حافظ زمانی　　　حدیث بی زبانان بشنو از نی

دیوان، چاپ قزوینی /۳۰۰.

۱۸و۱۹— جستجو در تصوف /۶۲، ۴—۳۰۳.

۲۰— در باب دیوان بلخ و قاضی سدوم رجوع شود به: دهخدا، امثال و حکم ۲/۷۰۰—۶۹۹، و ۲/۸۵۱ دربارهٔ قاضی سدوم مقایسه شود با: ثعالبی ، ثمارالقلوب /۴—۸۳. نیزمقایسه شودبامیدانی،مجمع الامثال، طبع بیروت ۱/۱۹۰. در طبع اخیر مجمع الامثال عبارت اجود من سدوم غلط و صحیح اجور است، مقایسه شودبا ثمار القلوب /۸۴.

۲۱— این نوع بازی لفظی بین سمر قند و قند، در کلام شعراء عصر سابقه دارد. از آنجمله است بیت ذیل در جوامع الحکایات عوفی:

سمرقند قند لا هل الغنی　　　و سم قتول لا هل المحن.

در بوستان سعدی هم این جناس هست:

یکی شاهدی در سمرقند داشت — که گفتی به بجای سمرقند داشت

در قطعهٔ عربی ذیل نیز:

ان قیل فی الدنیا تری جنّة — فجنّة الدنیا سمرقند

یا من یوازی ارض بلخ بها — هل یستوی الحنظل والقند

در جهانگشای جوینی ۹۰/۱ غیر از جناس بین سمرقند و قند در لفظ بلخ و حنظل هم ظاهراً گوینده به لازم معنی حنظل که تصحیف بلخ وعبارت ازلفظ تلخ است نظر دارد که حاکی از صنعت گرایی ذهن اوست. به هر حال در تعبیر سمرقند و قند در کلام مولانا هم اثر این صنعت هست اما متکلفانه نیست.

۲۲— استنباط استاد عبدالباقی گلپینارلی که از ین دو بیت دیوان:

به اندیشه فرو برد مراعقل چهل سال — به شصت ودو شدم صید وزتدبیر بجستم

شمس تبریزی جوانم کردباز — تا ببینم بعد ستین شیوه‌ها

نتیجه گرفته است که مولانا در ملاقات با شمس، سنهٔ ٦٤٢، می بایست شصت ودوساله بوده باشد، ولادتش را در حدود ۵۸۰ قرار می دهد و این معنی با تمام روایات حاکی از التزام پدر به عنوان طفل نوبالغی که در روایات هست مغایرت دارد. چرا که درآنصورت هنگام شروع مهاجرت بهاء ولد وی مردی تقریباً سی وهفت ساله خواهدبودو متابعت از پدر و ملاقات با عطار و اقامت در مدارس بغداد و شام و تحصیل در مدارس حلب و دمشق و خلافت از پدر بعد از وفات وی هیچ یک با این چنین سنی برای وی سازگار نیست به علاوه، وفات مولانا را هم بعد از نود سالگی الزام می کند که قابل قبول به نظر نمی رسد. از ین دو بیت هم بیت اول مشتمل بر ذکر شمس نیست و بیت ثانی با اولین ملاقات وی باشمس ملازمت ندارد و به نظر می آید ناظر به تاثیر عشق شمس در جوان نگهداشتن مولانا تا سن شصت سالگی باشد. تاریخ ٦٠٤ در باب ولادت مولانا هم باذکر روز و ماه همراه است و نمی‌بایست مبنی بر روایات بی اساس باشد. برای مقالهٔ گلپینارلی که متذکرهیچ یک از ین اشکالات و نظایر آنها نشده است رجوع شود به:

Abdul Baki,Gölpinarli Mevlana , Samsi Tabrizi ile Altmis iki Yasında Buĺustu, Sark. Mecm. 1959. 111, 156-161،

۲۳— معدود بودن یاران درمجالس نظم مثنوی امری است که به قرینه استنباط می شود اما جز در مجالس عام، مشایخ غالباً معارف خودرا به عدّهٔ معدود از خاصان تخصیص می کرده‌اند. البته صوفیه مجالس عام داشته‌اند و مستعدان در ین مجالس گه گاه توبه می کرده‌اند، و به طریقت آنها در می آمده‌اند. مقایسه شود با: کشف المحجوب /۱٦۲، ۱۸۲، ۱۹۵، و۲۰٤ ولکن غالباً فقط معدودی از خواص اصحاب از لطایف اسرار انها مستفید بوده‌اند. گویند جنید برای عده‌یی که تعدادشان قدری از ده تن بیشتر می شد مجلس می گفت و حاضران مجلس او هرگز از بیست تن تجاوز نمی کرد. همچنین آورده‌اند که جماعتی بر در سرای ابن سالم جمع آمدند. وقتی به او گفته شد اصحاب تو حاضرند اکنون سخن بگوی گفت اینها اصحاب من نیستند، اصحاب مجلسند، اصحاب من فقط خواص باشند. غزالی، احیاء ۴۲/۱.

۳

۱— صوفیه و مشایخ نیز گه گاه از ینگونه مذکّران بالحن تحقیر و در ردیف نقّالان یاد کرده‌اند. از جمله

هجویری می گوید: «و نقّالان خود کتب ساخته اند و بسیاری (از این حکایات) جمع کرده اند و مذکّران بر سرمنابر نشر می کنند. کشف المحجوب /۳۰۳. در بیان تفاوت مراتب و احوال آنها نجم رازی خاطر نشان می کند: اما مذکّران سه طایفه اند یکی آنها که فصلی چند از سخنان مصنوع مسجّع بی معنی یاد گیرند... و به صد گونه تصنّع و تسلّس و شیادگری و بلعجبی پدید آیند تا چه گونه مقصود دنیاوی حاصل کنند... و خلق را در بدعت ضلالت اندازند و گاه بود که تعصّبها کنند وفتنه ها انگیزند... دوم طایفهٔ ائمهٔ صالح که سخن از بهر خدای و ثواب آخرت گویند... هر نصیحت و وعظ که چنین عالم فرماید به هر حرفی او را قربتی و درجتی حاصل می شود... سیم طایفهٔ مشایخ اند که به جذبات عنایت حق سلوک راه دین و سیر به عالم یقین حاصل کرده اند. مرصادالعباد /۹۶—۴۹۰. در باب طرز تلقی متشرعهٔ بغداد و حنابلهٔ آن دیار از بعضی وعاظ، مقایسه شود با فرار از مدرسه، چاپ دوم /۲۱۸.

۲— از جمله، مجلس دوم از این مجالس سبع، ظاهراً در زمان حیات پدرش القاء یا تحریر شده است و در وقتی که مولانا به هر حال کمتر از بیست و چهار سال از عمرش می گذشته است. فروزانفر، زندگانی مولانا، /۲۱٦.

۳— تعداد قابل ملاحظه یی از احادیث احیاء در صحاح حدیث نیست. سُبکی، طبقات ۱۰۹/٤ و ما بعد. ابن الجوزی در رسالهٔ اعلام الاحیاء باغلاط الاحیاء احادیث آن را غالباً بی اساس می خواند. قال ابن النجّار: و لم یکن له استاذ و لا طلب شیئاً من الحدیث. لم ارله الاّ حدیثاً واحداً...و قد اخبرنا ابوعبدالله الحافظ بحدیث من حدیثه اوردناه فی الطبقات الکبری. معهذا حافظ زین الدین عبدالرحیم العراقی که احادیث احیاء را تحت عنوان المغنی عن الاسفار تخریج می کند در ین مورد نظر طاعنان را تأیید نمی کند. مقایسه شود نیز با فرار از مدرسه /۱۷۹ ~، ۱۹۳، ۲۱۰.

٤— اینکه فی المثل محمد بن دهبان دیلمی (وفات ٤۷۹) خاطر نشان می نماید که فقه دل را سخت می کند و آنچه آن را نرم می سازد مجالس وعظ است، الجواهر المضیئه ۱٤۱/۲،طرز تلقی خود فقها را از ینگونه مجالس نشان می دهد واین طرز تلقی در عین حال مانع از آن نیست که فی المثل مجالس وعظ احمد غزالی را هم بعضی از متشرعهٔ فقها حکایات فارغه و معانی فاسده تلقی نمایند. المنتظم ۲٦۱/۹.

۵ و ٦— در بارهٔ عقلاء مجانین که شوریدگان، دیوانگان و آشفته حالان نیز خوانده می شوند، برای تفصیلات بیشتر رجوع شود به: دنبالهٔ جستجو /۳۹ ~ نام عُلیّان را که در اشعار دیوان مولانا به صورت خواجه عُلیانه آمده است، استاد فروزانفر در هر دو موضع وصف پنداشته است و آن را به معنی والاقدر و بلند دانسته است. دیوان کبیر، ج /۷۳۷.

۷— در باب ردّ دعای مربوط به تأثیر زمرد در دیدهٔ افعی رجوع شود به بیرونی، الجماهر /۱٦۸،مقایسه شود با: مجتبی مینوی، ابوریحان بیرونی، در مجموعهٔ مربوط به هزارهٔ ابوریحان، طهران ۲۳/۱۳۵۲—۲۲. اعتقاد به اینکه الماس از میان دهان افعی به دست می آید و به همین سبب مسموم است و آن را نباید به دهان برد یا قول به اینکه احجار کریمه از کف دهان افعی حاصل می شوداز خرافات دیرینه است که ظاهراًازطریق اهل هند در بین اقوام فرس و یونان قدیم شایع شده است. پلینی (= پلین) نویسندهٔ رومی در تاریخ طبیعی خویش (Nat. Hist. XXXVI, 21) ازگوهری بنام Dracontia یا Dracontite یعنی حجرالافعی یادمی کند که به قول وی در مغز سراژدها یا افعی به وجود می آید و فیلوسترات (Philostrate) خاطر نشان می نماید که بعضی انواع افعی چشمشان گوهریست که نور آن چشم را کور می کند و مارافسای با نیایش کردن در پیش

افعی سروی را قطع می کند و آن گوهر را به دست می آورد. ظاهراً از همین جهت باشد که الماس و بعضی دیگر از انواع جواهر را قدما زهر و حرز تلقی می کرده اند و در بارهٔ همین زمرد هم ابشیهی می گوید: الزمرد و یسمّی الز برجد... و من خواصه انه یدفع العین و یفرح القلب، المستطرف ۱۷۵/۲، مقایسه شود با:
Mircea Eliade, Traité d, Histoire des religions. Paris 1949/377-78.

۸— مارگر که بعضی شارحان گفته اند ظاهراً مستندی ندارد و با آنچه در بارهٔ «حیّة صمّاء» و افسون ناپذیری آن مذکورست احتمال صحت آن بعید می نماید. قال ابو عبیدة الأُعَیرج، حیّة صمّاء لا تقبل الرقی و تظفر الافعی. ثعالبی، فقه اللغه، طبع مصر ۱۳۱۸/۱۳٤.

۹— اتزعم انك جرم صغیر　　و فیك انطوی العالم الاکبر، دیوان (منسوب به) امام علی بن ابی طالب، جمع وترتیب عبدالعزیز الکرم /۵۷.

۱۰— برای مأخذ و تفصیل رجوع شود به شرح نیکلسون:
Nicholson, R.A. The Mathnavi, Commentary on Book III-VI /45.

۱۱— تجدّد امثال یا اکوان همان خلق مستمرست که بعضی صوفیه هم بدان اشارت دارند و شباهت دارد به آنچه مالبرانش آن را آفرینش مستدام Creation Continue می خواند نظیر این قول را متکلمان از قول جاحظ به نظام معتزلی نسبت داده اند و بعضی از معتزله این اسناد را ردّ کرده اند. بغدادی، الفرق بین الفرق، طبع محمد زاهد الکوثری ۱۹٤۸/۸٦. در کلام شیخ شبستری و شارح گلشن راز این قول، تفصیل و تقریر جالبی دارد و شیخ خاطر نشان می کند که عالم خلق دایم در معرض خلق جدیدو مستمرست و اینکه مدّت عمرش مستدام و مدیدبه نظر می آید ناشی از غایت سرعت در تجدد فیض است از ین روست که انسان دایم تبدیل و تجدد می یابد و خود به آن وقوف و شعور ندارد. شرح گلشن راز/۱۳— ۵۱۲. مقایسه شود با فصل ۱٦، یادداشت شمارهٔ ۲۱.

۱۲— تمثیل فرق بین دست مرتعش با دست متحرک بالاراده در نزد متکلمان سابقه دارد: کل من رجع الی نفسه یفرق فی نفسه بین ما یرد علیه من امر ضروری لا اختیار له فیه و بین ما یختاره و یضیفه الی نفسه کما انّ کل عاقل یفرق بین کل حرکه ضروریّة کحرکة المرتعش و حرکة المختار... اسفراینی، التبصیر فی الدین، طبع محمد زاهد الکوثری ۱۹۵۵/۹٦. مقایسه شود با: غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، طبع آنکارا /۸۷ ~.

۱۳— مقایسه شود با نظیر این تعبیرات درکلام سنائی غزنوی:

تیز بینانِ کند چشم همه　　تیره رایان خیره خشم همه

ایضاً

تیره رایان تیزهشن در وی　　خیره رویان خیره کش دروی

سیر العباد، ابیات شمارهٔ ۲۲٦ و ۲۹۳. گویی سنایی هم در ین منظومه از چنین شهری افسانه یی که کور دوربین و کر تیزشنو در آنجا حاکمند تصور مشابهی دارد ولیکن در نزد وی اینگونه شهرهای افسانه یی با بعضی تفاوت ها رمز طبایع عنصری و جواهر فلکی جلوه می کنند که در آنها تیز بینان کند چشم درعین حال تیره رایان تیزهش هم هستند و با آنکه طیّ سال و ماه دایم در سفر به سرمی برند، لیک بر جای همچو گاو خراس، بیت ۹۱، باقی هستند و این اوصاف معما گونه در باب جواهر و اجرام فلکی نزد سنایی هم مثل مولانا ظاهراً مأخوذ از مضامین لغزها و چیستان های رایج در نزد کودکان بوده باشد.

۱٤ و ۱۵— کبوتر بازی یا لعب حمامات در بین مسلمین ازادوار قبل از عهد جاحظ متداول بوده است.

مهدی و هارون و واثق از خلفای عباسی بدین کار علاقهٔ خاص نشان می داده‌اند. و از الفهرست ابن الندیم بر می آید که ابوعبیده هم درین باب کتابهایی دارد. استفاده از کبوتر برای ارسال خبر یا در یافت اطلاعات که سابقهٔ آن به داستان طوفان نوح می رسد در نزد مسلمین ظاهراً به وسیلهٔ نورالدین محمود زنگی (٥٦٩—٥٤١) معمول شد و الناصرلدین الله خلیفهٔ عباسی (٦٢٢—٥٧٥) از آن به جهت مقاصد سیاسی و جاسوسی استفادهٔ بسیار کرد. اهل دمیاط، بنابر مشهور، در هنگام وصول صلیبی های فرنگ به آنجا، واقعه را به وسیلهٔ کبوتر قاصد به سلطان اعلام کردند. در شعر عربی و فارسی این شوق و علاقهٔ عامیانه و عام پسند به کبوتر بازی انعکاس وسیعی دارد. از جمله ابیات ذیل که رسم کبوتر پرانی با نی و کبوتر گیری با شبکه و مضراب را نشان می دهد اینجا در خور نقل است. از دیوان کبیر:

گاه براند به نیّم همچو کبوتر زوطن — گاه به صد لابه مراخواند تامحضر خود

از حافظ:

هر مرغ فکر کزسر شاخ سخن بجست — بازش زطرهٔ تو بـه مضراب می زدم

و از مهستی:

مضراب ززلف ونی زقامت سازی — در شهر ترا رسد کبوتر بازی
دلها چو کبوتر ند در سینه طپان — تا تو نی وصل در کدام اندازی

۱٦— در باب طاووس و لطائف خلقت وی و سایر مرغان قطعه‌یی از یک خطبهٔ نهج البلاغه در خورد یادآوری است که وصف زیبایی از پر و پای وی می دهد: ومن اعجبها خلقاً الطاووس الذی اقامه فی احکم تعدیل و نضّد الوانه فی احسن تنضید... فان شبّهته بما انبتت الارض قلت جنی جنی من زهرة کل ربیع وان ضاهیته بالملابس فهو کموشّی الحلل... یمشی مشی المرح المختال و یتصفح ذنبه و جناحیه فیقهقه ضاحکاً لجمال سرباله و اصابیغ وشاحه فاذا رمی ببصره الی قوائمه زقا معولاً بصوت یکادیبین عن استغاثته و یشهد بصادق توجعه لان قوائمه حمش کقوائم الدیکه الخلاسیه... نهج البلاغه، با ترجمه و شرح فیض الاسلام ٤/٣—٥٢٣. در بارهٔ خروس آسمان و روایات و اخباری که مسلمین و اقدمین در باب وی آورده‌اند رجوع شود به: پور داود، فرهنگ ایران باستان، بخش نخست، طهران ١٣٢٦ شمسی /٣١٥ و ما بعد، و همچنین به:

Meier, F., Nizami und die mythologiedesHahns,inColloquio sul poeta persiano Nizami e la leggenda iranica di Alessandro Magno, Roma 1977/55-115.

۱۷— فتوتداران ولایت روم که درین ایام اخی خوانده می شدند و حسام الدین چلبی و پدرش به ان جماعت منسوب بودند اکثر از طبقات محترفه بوده‌اند، تصّوف عامیانه‌یی را که مقارن همان ایام در ایران هم وجود داشته است می ورزیده‌اند و طریقهٔ آنها به احتمال قوی با آنچه در ایران به اخی فرج زنجانی منسوب می شده است مربوط بوده است. در بلاد روم فتوت ناصری هم از طریق سلطان سلجوقی ولایت که مخصوصاً به وسیلهٔ شیخ شهاب الدین سهروردی در طی سفارت معروف او از جانب ناصر به سلک فتیان در آمد انتشار یافت. آنچه درین ایام نزد ترکان «اخی لیق» و اخوت خوانده می شدظا٠رأاز ایران عهد سلجوقی آمده بود. در عهد مسافرت ابن بطوطه هم هنوز لنگرها و مجامع فتوتداران روم فعالیت داشت. مقایسه شود با: جستجو در تصوف ایران /٥١ —٣٤٦.

۱۸— التفات آنست که چون شاعر از معنی خویش فارغ شد در تمام بیت اشارت به معنیی دیگر کند که هر چند به نفس خویش مستقل باشد اما هم به معنی اول تعلقی دارد. المعجم، انتشارات دانشگاه /٣٧٣. و هر

چند شواهد شمس قیس در تقریر مقصود وافی است این تعریف وی روشن و دقیق نیست. «این صنعت به نزدیک بعضی از اهل این علم چنان است که از مخاطبه به مغایبه رفته آید یا از مغایبه به مخاطبه و هر دو گونه در قرآن هست. اما از مغایبه به مخاطبه رفتن: مالک یوم الدین، ایاک نعبد و ایاک نستعین. واگر از مغایبه به متکلم رفته شود همین است: قال عز من قایل و جلّ: والله الذی ارسل الریاح فتثیر سحابا فسقناه...» حدایق السحر رشید و طواط، تصحیح عباس اقبال، ضمیمهٔ دیوان رشیدالدین و طوط، با مقدمهٔ سعید نفیسی، طهران ۱۳۳۹/ ۹ — ۶۵۸. مقایسه شود با: فصل فی الرجوع من المخاطبه الی الکنایه و من الکنایه الی المخاطبه، ثعالبی، فقه اللغه /۲—۲۶۱.

۱۹— در باب احوال بلال حبشی صحابی و مؤذّن رسول و هلال مولی مغیرة بن شعبه و صحابی پیغمبر، غیر از روایات مذکور در مآخذ قصص و تمثیلات /۸۸، ۱۱۸، ٤—۲۰۳ رجوع شود به: شرح تعرف ۱/ ٦٤، کشف الاسرار ۱/ ۳۰۱ (درباب بلال) و شرح تعرف ۱/ ۱۱۹—۱۱۸، و فردوس المرشدیّه /۸۰—۷۸ (درباب هلال).

۲۰— قول به جواز و امکان اعادهٔ معدوم در نزد قایلان بدان خاصه اشاعره از باب عدم تناهی مقدورات الهی و همچنین به سبب آنست که اثبات معاد جسمانی را مبتنی بر وقوع و تحقق آن می پندارند. امام فخر در محصّل در این باره می گوید: اعادةُ المعدوم عند اصحابنا جایزة، خلافاً للفلاسفه و الکرّامیّه وابی الحسین البصری من المعتزله. تلخیص المحصّل /۳۹۰. بدینگونه مسأله محل اختلاف است. فذهب اکثر المتکلمین الی جوازه لزعمهم انه مما بتوقف القول بحشر الاجساد علیه و ذهب الحکماء و جماعة من المتکلمین الی امتناع مع القول بصحة الحشر الجسمانی، المسألة الثالثة و الثلثون من مسائل الوجود، شوارق الالهام ۱/ ۱۲۷. معهذا قول به امتناع اعادهٔ معدوم که مختار حکما و متکلمین خاصه است موجب تردد و توقف در معاد جسمانی نیست، چرا که نزد اینها اثبات معاد توقف بر جواز اعادهٔ معدوم ندارد، متوقف بر امکان انشاء عالم دیگری شبیه به این عالم است: و العالم المماثل لهذا العالم ممکن الوجود لان هذا العالم ممکن الوجود و حکم المثلین واحد، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، طبع صیدا /۲۵۱. ولیکن قول مولانا در ازاحهٔ اشکال بر وقوع اعادهٔ معدوم مبنی بر آنست که انحلال ترکیب جسمانی انسان را، عامهٔ ناس توسّعا فنا و عدم تلقی می کنند و دفع این شبهه را از امکان اعادهٔ آن برای تصدیق به وقوع معاد در عین حال متضمن اثبات عدم تناهی قدرت و ارادهٔ الهی می دانند. در باب مفهوم اعادهٔ معدوم و اشکال فلسفی که در وقوع آن هست رجوع شود به صدرالمتالهین، الاسفار الاربعة ۲/ ۳۵۳ و مابعد.

۲۱— آینه را از آهن مصقول می ساخته اند. حافظ /۲۳۷:

آه کز طعنهٔ بدخواه ندیدم رویت   نیست چون آینه ام روی زآهن چکنم

مقایسه شود نیز با عبارت ذیل از سعدالدین حمّویی که به قدر کافی در این باب روشنگر به نظر می رسد: همچنانکه آهن سرد و سخت وسیاه چو در آتش می نهی گرم و سرخ و نرم می‌شود پس از آن به گازش می گیرند و بر سندانش می‌نهند و خایسك بر سر می‌زنند و مدور می گردانند تا به وقتی که آینه می شود و محلّ عکس می گردد. المصباح فی التصوف، طبع نجیب مایل هروی /۷۰، و رجوع شود نیز به فصل ۱۰ شمارهٔ ۳۰.

۲۲— مقایسه شود با شرح مثنوی شریف ۳/ ۱۰٤۷ به.

٤

۱— یقال وردت الماء نقاباً ای وجدته من غیران اطلبه، و به همین معنی است که لغت‌نویسان آن را «ناگاه دچار شدن با کسی» تعبیر می کنند. آنند راج ۴۳۷۳/۷. لقیته نقاباً بالکسر ای مواجهة او من غیر میعاد ولااعتماد کناقبته نقاباً ای فجأة و مررت علی طریق فناقبنی فیه فلان نقاباً ای لقینی علی غیر میعاد. تاج العروس ۴۹۳/۱.

۲— از جمله در ابیات ذیل نمونهٔ این گونه تعقیدها را می توان یافت:

شرح این را گفتمی من ازمری   لیک ترسم تا نلغزد خاطری

۶۹۰/۱، یعنی لیک از مراء و ستیز می ترسم که تا خاطری از آن نلغزد.

گر بگوید کیمیا مس را بده   توبه من خود را طمع نبود فره

۲۷۱۱/۵. تعقید عبارت تا حدی ناشی از تشبّه و اقتفا به طرز بیان عربی است. همچنین است در ین بیت:

حس حیوان گر بدیدی آن صور   بایزید وقت بودی گاو و خر

۲۲۰۷/۶، یعنی گاو و خر هم بایزید وقت بودندی و مفرد آوردن فعل در ینجا کمتر با سیاق فارسی توافق دارد.

۳— از آنمیان آنچه به کلام دری مربوط است در لسان العجم تصنیف میرزا محمد تقی لسان الملک سپهر تا حدی به تفصیل آمده است (طبع دوم، باهتمام دکتر سیّد جعفر شهیدی، انتشارات دانشگاه /۶۳، ۹۱ببعد) و در کتاب المعجم شمس قیس، انتشارات دانشگاه /۲۵۴ هم تعریف ضمنی از آن هست. همچنین در ین باب رجوع شود به: شرح ابن عقیل بر الفیّهٔ مالک، جزء ثانی ۱۹۶۵/۵۲۰ببعد.

٤— هزار و یکشب ۱۳/۳—۱۲ و قصه در باب محمد زبیده معروف به امین پسر هارون هم نقل است، العقد الفرید ۴۲۹/۳. برای ترجمهٔ منظوم شعر ابونواس که عین عبارت «مثل» هم در آن هست، رجوع شود به احوال نصیرالدین محمود بن ابی توبه، در لباب الالباب /۵—۷۴.

۵— لایلدغ المؤمن من جُحر مرتین، احادیث مثنوی /۹، ایضاً لایلسع المؤمن من جحر مرتین، مجمع الامثال ۲۱۵/۲: و یقال هذا من قول النبی صلّی الله علیه و سلم لابی عزّة الشاعر اسره یوم بدر ثم منّ علیه، و اتاه یوم احد فاسره فقال منّ علیّ فقال علیه الصلاة و السلام هذا القول ای لو کنت مؤمناً لم تعاود لقتالنا. میدانی ۱۶/۲—۲۱۵. نظیر در عربی: لایخدع الاعرابیّ الاّ واحدة، ایضاً مجمع الامثال میدانی ۲۵۰/۲، فارسی: دهخدا، امثال و حکم ۱۳۶۱/۳. مقایسه با: تاریخ سیستان، قصهٔ ازهر /۷۰—۲۶۹،منوچهری: هر کسی انگشت خود یکره کند در زورفین، دیوان /۶۹ و ۲۰۰.

٦— کلیله و دمنه، چاپ امیر نظام /۳۷:

کل علم لیس فی القرطاس ضاع   کل سر جاوز الاثنین شاع

هر راز را که ثالثی در آن محرم نشود هر آینه از اشاعت مصون ماند و باز آنکه به گوش سیمی رسد به شبهت در افواه افتد. در کلیله طبع مینوی شعر منسوب به امام علی (ع) وجود ندارد و به هر حال انتساب آن به حضرت ظاهراً به کلی مشکوک یا مردودست. حریری در دُرّة الغوّاص شعری بدین مضمون نقل می کند:

اذا جاوزالاثنین سرفانه   یبث و تکفیر الوُشاةِ قمین

دُرّة الغواص، طبع طهران، ضمیمهٔ مجاری الادب ثعالبی /۱۴۱. صورتهای دیگری هم از مضمون نقل شده است. رجوع شود به دکتر مهدوی دامغانی، مجلهٔ یغما،سال ۵/۱۵—۳۲۴.و در مورد تفسیر معنی اثنین به

شفتین: و اغرب بعضهم ففسّر قول بعضهم و کل سرجا وزا لاثنین شائع، بان المراد بالاثنین الشفتان، تزیین الاسواق /۱۹٤.

۷— در باب بیت و تضمین ابواسحق العزّی، رجوع شود به: علاّمه محمد قزوینی، توضیحات جهانگشای، ج ۲٤٦/۱. فحوای مضمون در یک بیت ابن فارض در تائیهٔ کبری هم هست:

وکن صارماً کالوقت فالمقت فی عسی　　　　و ایاک علاّ فهی اخطر علّة

شرح سعید فرغانی، مشارق الدراری /۲۱٤.

۸— جعاشیش که ضبط سین هم در آن آمده است جمع جُعشوش یا جعسوس است. والجُعشوش: الطویل، و قیل: الدّمیم القصیر، وقیل: اللئیم، و قیل هو النحیف الضامر. و قال ابن حلّزه: بنولخیم و جعاشیش مُضَر ~ لسان العرب ۲۷۵/٦، الجعسوس: القصیر الدمیم، ج جعاسیس، قال عمرو بن معدی کرب:

تداعت حوله جشم بن بکر　　　　و اسلمه جعاسیس الرباب

اقرب الموارد ۱۲۷/۱. بدینگونه جعاشیش عرب در مثنوی ٤۰٤۳/۳ هم مثل جعاشیش مضر و جعاسیس رباب در معنی لئام قوم و فرودستان و سفلگان به کار رفته است.

۹— یک مصداق واحد کالالف که تقریباً با همین وصف نام وی در تاریخ مذکورست وَهرَزدیلمی سردار ایرانی عهد ساسانی است. به موجب قصه‌یی که طبری نقل می کند خسرو انوشیروان وی را سردار عده‌یی کرد که برای اخراج حبشی ها به یمن فرستاد: فقود علیهم قائدا من اساورته یقال له وهرز، کان کسری یعدله بالف اسوار، طبری، طبع دخویه ۱، ۳/۲—۹۵۲؛ و انوشیروان او را به هزار مرد داشتی به جوانی و هر کجا او را بفرستادی گفتی هزار مردسوار را فرستادم، تاریخ بلعمی، تصحیح م.بهار، پروین گنابادی /۱۰۲۹، مقایسه شود با: دو قرن سکوت، چاپ چهارم/۳۰ و ما بعد. همچنین یک تن از آل ابی صفره العتکی به نام عمر بن حفص در خور ذکرست که از سرداران منصور خلیفه بود، و یکچند از جانب وی ولایت سند داشت و بارها از طرف منصور به جنگهای مختلف فرستاده شد و سرانجام در افریقیه ضمن جنگ با خوارج به قتل رسید (۱۵۳) و او را هزار مردمی خواندند — به قول طبری یقال له هزارمرد. طبع دخویه III، ۳٦۰/۱، مقایسه شود با ۳۷۰، ۳۷۲، و وی نیز مصداق عنوان واحد کالالف محسوب می شد که شاید خود آن ترجمهٔ لفظ هزار مرد بوده باشد.

۱۰— از ینجمله است موارد ذیل: اولوالعزم★۳٦۰۳/۲ ماخوذ از قرآن (۳۵/٤٦)، بلاغ مبین★۲۹۸۳/۲ قرآن (۹۲/۵)، الست★۱٦٦۷/۲ قرآن (۱۷۲/۷)، رَشَد★۱۹۲۰/۳ قرآن (۱۰/۱۸)، حامدون★۱۷٦۳/٤ قرآن (۱۱۲/۹)، سلسبیل★۱٤۷۵/۱ قرآن (۱۸/۷٦)، عُتُلّ★۳۲۱۳/۵ قرآن (۱۳/٦۸)، عسر و یسر★۳٦۱/۵ قرآن (٦/۹٤)، علیین★٦٤۱/۱ قرآن (۱۸/۸۳)، قلب سلیم★۲۳۷٤/۲ قرآن (۸۹/۲٦) مناص★۱۵۰۲/۳ قرآن (۳/۳۸)، نعجه★۱۹۵٤/۳ قرآن (۲۳/۳۸)، یوم التناد★۳۵۸۲/۱ قرآن (۳۲/٤۰)، احکم الحاکمین★٤۲٤/٦ قرآن (٤۵/۱۱)، اشر★۲٦۳۷/٦ قرآن (۲۵/۵٤)، بئس المهاد★۳٦۲۰/٦ قرآن (۱۲/۳)، بئس القرین★۲٦۳۱/٦ قرآن (۳۸/٤۳)، طارق★۷۲۸/٦ قرآن (۱/۸٦)، صرح★۱۵۵۵/٦ قرآن (٤٤/۲۷) فرش★۱٤۰۹/٦ قرآن (٦٦/۱٦)، لُدّ★۲٤۸۸/۵ قرآن (۹۷/۱۹)، مُزْن★۳۰۵۵/٦ قرآن (٦۹/۵٦).

۱۱— مثل این بیت:

واغتفر قلّة الهدیّة منی　　　　ان جهد المقل غیر قلیل

ثمارالقلوب /۵۳۷. مقایسه شودبا این بیت منسوب به متنبی:

جهد المقل فکیف بابن کریمة یعطی جمیلاً واللسان فصیح

قطب الدین الشیرازی، شرح حکمة الاشراق /۹.

۱۲— از آنجمله است موارد زیر: اصبعین★ ۷۵۹/۱ که مأخوذست از حدیث قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن (احیاء ۷۶/۱)، امت مرحوم★ ۴۸۳/۶ ماخوذ از حدیث: ان هذه الامّة مرحومة (مسند احمد ۴۱۰/۴)، لاابالی★ ۳۹۴۸/۳ ماخوذ از خبر: هؤلاء فی الجنة ولاابالی و هؤلاء فی النار و لاابالی (احیاء ۳۶/۳)،جف القلم★ ۳۸۵۱/۱ ماخوذ از حدیث: جف القلم بما هو کائن (مسند احمد۳۰۷/۲)، سوءالقضا★ ۱۹۳/۱ مأخوذ از خبر: کان رسول الله صلی الله علیه و سلّم یستعیذ من هؤلاء الثلاث: درک الشقاء و شماتة الاعداء و سوء القضاء (مسند احمد ۲۴۶/۲)، جیفة اللیل و بطّال النهار★ ۲۰۶۲/۶ مأخوذ از حدیث: کفی بالمرء نقصاً فی دینه ان یکثر خطایاه و ینقص حلمه و یقل حقیقته: جیفة باللیل بطّال بالنهار (جامع صغیر ۹۰/۲)،ربّ سلّم ★ ۲۷۳۱/۱ مأخوذ از خبر: شعار المسلمین علی الصراط یوم القیامة اللهم سلّم (مستدرک حاکم ۳۷۵/۲)، لولاک★ ۲۷۳۷/۵ مأخوذ از عبارت: لولاک لما خلقت الافلاک (اللؤلوء المرصوع/۶۶)، قباب ★ ۲۲۹۲/۳ مأخوذ از حدیث قدسی: اولیائی تحت قبابی لا یعرفهم غیری (احیاء ۲۵۶/۴)، مکاره★ ۱۸۵۷/۴ مأخوذ از حدیث: حُفّت الجنّة بالمکاره و حفّت النّار بالشهوات (صحیح مسلم ۱۴۳/۸).

۱۳— الجبار هو الذی ینفّذ مشیئته علی سبیل الاجبار فی کلّ واحد و لا تنفذ فیه مشیئة احد، غزالی، المقصد الاسنی /۷۸.کسی که خلق را قهر کند و گردن فرو شکند جلّ جلاله مر او را جبّار خوانند ولکن همهٔ جباران اندر جباری مذموم و نکوهیده باشند از بهر آنکه اندر ملک غیر تصرف می کنند. تا اندر حد امر باشند نام جباری نگیرند چون از حد امر بیرون شوند نام جبّاری گیرند از بهر این مذموم باشند و باز خدای تعالی هر چه کند اندر ملک خویش کند. شرح تعرّف ۱۲۰/۱.

۱۴— الحضرات الخمس الالهیه: ۱)حضرة الغیب المطلق و عالمها عالم الاعیان الثابته فی الحضرة العلمیة و فی مقابلتها ۲) حضرة الشـهادة المطلقة و عالمها عالم الملک و ۳ و ۴)حضرة الغیب المضاف و هی تنقسم الی ما یکون اقرب من الغیب المطلق و عالمه عالم الارواح الجبروتیه والملکوتیه اعنی عالم العقول و النفوس المجرده و الی ما یکون اقرب من الشهادة المطلقة و عالمه عالم المثال و یسمّی بعالم الملکوت ۵)و الخامسة الحضرة الجامعة للاربعة المذکورة و عالمها عالم الانسان الجامع بجمیع العوالم و ما فیها.تعریفات /۷۹. صوفیه را به همین سبب گه گاه اهل الحضرات خوانده‌اند. ابن خلدون، المقدمه، طبع بولاق ۳۹۳/۱.در باب نفوذ این نظر یه درعرفان ریمون لول اسپانیایی مقایسه شود با:

Miguel Asin Palacios, Ibn Masasrra y su Escula, Apendice 6/204 seqq.

۱۵— اخبار الحلاج، شمارهٔ ۷۳، پرسیدند (از حلاّج) که طریق به خدای چگونه است گفت دو قدم است و رسیدی: یک قدم از دنیا برگیر و یک قدم از عقبی اینک رسیدی به مولی.تذکرةالاولیاء ۱۳۹/۲ مقایسه شود با: شیخ شهاب‌الدین سهروردی، یحیی بن حبش، مونس العشّاق ۳۹/۱۹۳۴ که این دو گام را عبارت می داند از معرفت و محبّت. همچنین رجوع شودبه شرح تعرّف ۲۶/۱، مقالات شمس /۲۸۸، ۷—۲۷۶، ۵۲—۵۱، مناقب افلاکی/۶۶۸، ولد نامه /۲۷۰.

۱۶— مقایسه شود با: شرح تعرف ۱۷۸/۲، کشف المحجوب /۳۱۴، اللمع /۵۴۳، ۵۵۲.

۱۷— مقایسه شود با: شرح تعرّف ۱۴۷/۴، کشف المحجوب /۴۵۳، ۴۵۵، ۴۶۲.

۱۸— قول ابو حنیفه: اذا ضرب الاب ابنه علی تعلیم القرآن اوالادب فمات قال ابو حنیفه علیه الدیه و لا

یرثه. نقل از فاتح الابیات. مقایسه شود با: همائی، مولوی نامه ۷۷۳/۱. داستان ذیل که ابن اثیر نقل می کند تا حدی نیزشاید برحکم درضرب معلم مبتنی باشد: وکان الدز محمود السیرة و من محاسن اعماله انّه کان له اولاد و لهم معلم یعلمهم فضرب المعلم احد هم فمات فاحضره الدز و قال له یا مسکین ما حملک علی هذا فقال و الله ما اردت الا تادیبه فاتفق ان مات فقال صدقت و اعطاه النفقه و قال له تغیب فان امه لا تقدر علی الصبر فربما اهلکتک و لا اقدر المنع عنک... الکامل ۳۱۱/۹.

۱۹ و ۲۰ و ۲۱ —تقریر مسألهٔ کیس در کتاب هدایة فی شرح بدایة المبتدی، از کتب عمدهٔ فقه حنفی، که به موجب بعضی روایات مولانا جلال الدین توجه خاصی به آن داشت برین وجه است: (و ان طرّ صُرّة خارجة من الکُمّ لم یقطع و ان ادخل یده فی الکم یقطع) لان فی الوجه الاول الرباط من خارج فبالطرّ یتحقق الاخذ من الظاهر فلا یوجد هتک الحرز، و فی الثانی الرباط من داخل فبالطر یتحقق الاخذ من الحرز و هو الکم و لو کان مکان الطر حل الرباط ثم الاخذ فی الوجهین ینعکس الجواب لانعکاس العلّة. و عن ابی یوسف، رحمه الله انه یقطع علی کل حال لانه محرز امّا بالکم او بصاحبه. قلنا الحرز هو الکم لانه یعتمده (و ان سرق من القطار بعیراً او حملاً لا یقطع) لانه لیس بمحرز مقصوداً فتتمکن شبهة العدم و هذا لان السائق و القائد و الراکب یقصدون قطع المسافه و نقل الامتعة دون الحفظ حتی لوکان مع الاحمال من یتبعها للحفظ قالوا یقطع (وان شق الحمل و اخذ منه قطع) لان الجوالق فی مثل هذا حرز لانّه یقصد بوضع الامتعه فیه صیانتها کالکم فوجد الاخذ من الحرز فیقطع (و ان سرق جوالقا فیه متاع و صاحبه یحفظه او نائم علیه قطع) و معناه اذا کان الجوالق فی موضع هو لیس بحرز کالطریق و نحوه حتی یکون محرزا بصاحبه لکونه مترصدا لحفظه و هذا لانّ المعتبر هوا لحفظ المعتاد و الجلوس عنده و النوم علیه یعّد حفظاً عادة و کذا النوم بقرب منه علی ما اخترناه من قبل. هدایة مرغینانی، طبع مصر، ۱۹۳۶ الجزء الثانی ۹۳-۹۳/٤. حاصل آنکه در سرقت از کیس و صره و جوال بارو امثال آنها هر گاه سرقت متضمن هتک حرز نبوده باشد بر سارق قطع ید نیست و اگر حرز و حفظ معتاد به وسیلهٔ صاحب مال انجام شده باشد سرقت متضمن هتک حرزست و بر سارق حکم قطع ید می شود. آنچه در شقوق مسألهٔ کیس مطرح می گردد تحقق حرز و هتک حرزست در ین سرقت.

در مسألهٔ قبض اعمی، عبارت هدایه بدین وجه است: و بیع الاعمی و شراؤه جایز و له الخیار اذا اشتری لانه اشتری مالم یره و قد قررناه من قبل ثم یسقط خیاره بجّسه المبیع اذا کان یعرف بالجس و بشمّه (متن: یشمه) اذا کان یعرف بالشم و بذوقه (متن: یذوقه) اذا کان یعرف بالذوق، کما فی البصیر و لا یسقط خیاره حتی یوصف له لان الوصف یقام مقام الرؤیةّ کما فی السلم و عن ابی یوسف رحمه الله انه اذا وقف فی مکان لوکان بصیرا لرآه و قال قدرضیت سقط خیاره لان التشبیه یقام مقام الحقیقه فی موضع العجز کتحریک الشفتین یقام مقام القرائة فی حق الاخرس فی الصلوة و اجراءالموسی مقام الحلق فی حق من لا شعر له فی الحج و قال الحسن یوکل وکیلا یقبضه (متن: بقبضه) و هو یراه و هذا اشبه بقول ابی حنیفه رحمه الله لان رؤیة الوکیل کرؤیة الموکّل علی مامرّ آنفا. الهدایه ج ۲۶/۳. و در ینجا مزید ایضاح را نقل عبارت کتاب المبسوط تصنیف شمس الائمهٔ سرخسی هم شاید خالی از فایده نیست: (و الاعم فی کل ما اشتری اذا لم یقلب و لم یجس بالخیار) فاذا قلب او جسّ فهو بمنزلة النظر من الصحیح و لاخیار له الا ان یجد به عیباً. المبسوط، طبع مطبعة السعاده بجوار محافظة مصر، بدون تاریخ، ج۷۷/۱۳).

در مورد کلب معلّم قول صاحب هدایه چنین است: و یجوز الاصطیاد بالکلب المعلم والفهد و البازی و سائر الجوارح المعلمه... و اسم الکلب فی اللغة یقع علی کل سبع حتی الاسد و عن ابی یوسف رحمه الله انه

استثنی من ذلک الاسد و الدب لانهما لایعملان لغیر هما، الهدایه،ج ۸۷/٤ .واشارت مولانا در موضع ما نحن فیه ٤٨٥٩/٦ غیر از مورد کلب اصطیاد ناظر به مطلق تعلیم کلب باشد و به کلب حارس که شیخ جام به مناسبت اشارت بدان می گوید: چون سگبان سگ پلید را ریاضت دهد روزی چند، سگ امیرش خوانند... چون سگی که پلیدترین سباع بود بدین قدر علم وی را چندین مرتبت آمد... پس مؤمن موحّدی که عزیزترین خلق است توبه کند و هوای خویش را قهر کند... کی روا بود که حق... او را از دریای کرم و لطف خویش بی بهره گذارد. انس التائبین، به کوشش دکتر علی فاضل ۱/۸–۷۷.

۲۲— نظیر این قول به ضرار بن عمرو از قدماء متکلمین منسوب است که ابو المظفر الاسفراینی از وی نقل می کند: ان الله یُریٰ بحاسّة سادسة خلاف الحواس الخمس التی هی مستعملة للخلق فیما بینهم، التبصیر فی الدین /۹۵ ~. در بارهٔ حس مشترک در مفهوم مصطلح حکماء رجوع شود به تهانوی: الحس المشترک هو عند الحکماء القوةالتی ترتسم فیها صور الجزئیات المحسوسة بالحواس الظاهره و یسمّی بالیونانیه بنطاسیا ~. کشاف اصطلاحات ۳۰٤/۱.و نیز مقایسه شود با چهار مقاله، مقالهٔ اول، طبع دکتر معین ۱۳/۱.

۲۳— مفهوم عدم در نزد ارسطو (ما بعد الطبیعه ۲۲/۵) متضمن فقد وجود و فقدان ظهورست و حکیم یونانی هر چند عدم مطلق را نفی نمی کند حالت قابلیت محض را که در ماده هست عدم مضاف می شمرد. قول معتزله هم که معدوم را شئ و آن را مناط علم ازلی خداوند به حوادث می خوانند در واقع به همین عدم مضاف مربوط است که متعلق آن ممتنع الوجود نیست. اعتقاد صوفیه نیز به ثبوت اعیان در عدم (اعیان ثابته فی العدم) با قول معتزله در ظاهر تفاوت زیادی ندارد و هر دو مربوط به معدوم ممکن الوجودست نه معدوم ممتنع الوجود چنانکه مناقشهٔ اشاعره و حکماء هم در نفی شیئیت از معدوم به مفهوم عدم بما هو عدم مربوط است و در حقیقت اگر قول صوفیه را چنانکه صدر المتألّهین خاطر نشان می کند می توان تاویل نمود قول معتزله را هم با تأویل می توان قابل توجیه ساخت در هر صورت هر دو قول ظاهراً از مقالات حکماء اقدمین متأثر باشد، وازتعلیم ارسطو که صوفیه از طریق نو افلاطونیان گرفته اند، و معتزله مع الواسطهٔ رواقیان یا اصحاب مظال. برای مناقشات حکما و متکلمان درین باب و نقد و بحث عقاید معتزله و فلاسفه درین مسأله، رجوع شود به: ابن حزم، الفصل ٤٥/۵، شهرستانی، نهایة الاقدام /۱۵۰، صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، طبع بیروت ۲۳۸/۲–، ۲٦۰–، ۳٤۷–، ۱۸۲/۸–،۲۸٦/۸– لاهیجی، شوارق الالهام ۵۵/۱، ۷۲، کشف المراد/۱۷–۹.

۲٤— الاتباع، هو من سنن العرب وذلک ان تُتبع الکلمةُ الکلمةَ علی وزنها و رویها اشباعاً و توکیداً اتساعاً کقولهم جائع نائع، و ساغب لاغب و عطشان نطشان... وقد شارکت العرب العجم فی هذا الباب، ثعالبی، فقه اللغّه /۳۰۳.

۲۵— استاد فروزانفر درین مورد نظر شارح را می پذیرد اما قبول آن خالی از اشکالی نیست. مقایسه با: دیوان الکبیر،ج ۲۹٤/۷.

۲٦— درباب آینه که از آهن مصقول می ساخته اند رجوع شود یادداشت شمارهٔ ۲۱ فصل ۳ کتاب حاضر.

۲۷— اسناد رسم خالکوبی به اهل قزوین ظاهراً از باب علاقهٔ جوانان آنجا به اظهار جلادت و پهلوانی بوده است ومخصوصاً به سبب مجاورت با ثغر ملاحده درین باب تقید و تعمدی داشته اند چنانکه به فتوای فقهای خویش از هر گونه اختلاط با آنها به شدت اجتناب می کرده اند و به قول زکریا بن محمود قزوینی، ان جاء من ذلک الجانب طائر لقتلوه، آثار البلاد /۳۷۵. در مقالات شمس تبریزی هم /۲۲۳ بر سبیل ظرافت در بیان

همین علاقهٔ قوم به اظهار جلادت نقل شده است که وقتی در قزوین آوازه افتاد که ملاحده آمدند قزوینی مادر خویش بکشت تا ملاحده دانند که محابا نیست. از سادگی قوم هم در لطایف عبید حکایات مشهور هست که نظیر آنها در باب اهل سایر بلاد نیز شایع است. در خود قزوین از عقل و فطنت شیوخ و اطفال حکایات جالب نقل می‌شد. آثار البلاد /۴۳۵ - نظیر آنچه در عراق و جبال در بارهٔ سادگی اهل قزوین می گفته‌اند در بلاد شام در باب اهل حمص نقل می‌شده است و جالب آنست که یونانی های باستانی هم در بارهٔ اهل شهر آبدرا Abdera همین گونه حکایات نقل می کرده‌اند. در بارهٔ اهل حمص و اهل آبدرا، به ترتیب رجوع شود به:

— Basset, R.,1001 Contes, I/427—8, 451—2.
— Sarton, G., A History of science I/251.

۲۸— ازجمله بعضی آن را با شهری در ترکستان چین منطبق پنداشته‌اند:

Nicholson, R.A. ,The Mathnawi, Vol. VIII, Commentary II/40

اما تامّل در ابیات به طور واضح نشان می دهد که مراد قوطی معمولی است و فی المثل در بیت ۱۴۱۴/۳ بی شک مقصود آنست که مراد تو در قوطی نزدتست و من فرسنگها از تو دورم و گویی از ینجا به بلغار افتاده باشم.

۲۹— ظاهراً مثل در مورد کسی است که آنچه را می فروشد دوباره به حیله و ترفند ازدست خریدار خارج می کندو قصه‌یی هم در نظیر مورد نقل کرده‌اند که در فاتح الابیات شیخ اسمعیل انقروی هست و عبارت مثل گونه‌یی هم در بیان آن آمده است: فلان کس اگر ترا گاو آرد گره محکم کن تا باز ندزدد.

۳۰— از جمله در دانشنامهٔ میسری از قدیمترین آثار منظوم فارسی (حدود ۳۷۰ هجری) از افلاطون هم در ضمن سایر اطباء مثل بقراط و جالینوس یاد می شود:

نه بقراط حکیم و نه فلاطون نکردی مرگ براهرن شبیخون

مقایسه شود با: ژیلبر لازار، اشعار پراکندهٔ قدیمترین شعرای فارسی زبان /۱۹۱. در باب افلاطون طبیب مقایسه شود: با ابو سلیمان سجستانی، (منتخب) صوان الحکمه /۱۰۳، که از او به عنوان: افلاطن الاول الطبیب یاد می کند. مقایسه شود با تاریخ الحکماء قفطی که او را صاحب الکیّ می‌خواند. ترجمهٔ فارسی /۱۰۱. همچنین رجوع شود به: کاروان ان اندیشه /۲۲۹ .

۳۱—کوه رَضْوی، کوه احد، طور سینا، وابوقبیس در افواه شعرا به ثقل و صلابت و استحکام موصوف بوده است. از این جمله است قول ابوالعلاء المعری:

یهم اللیالی بعض ما انا مضمر ویثقل رضوی دون ما انا حامل

و قول ابن فارض در تائیّهٔ کبری:

و لوان مابی بالجبال و کان طو رسینا بها قبل التجلّی لدکّت

در مورد احد رجوع شود به: میدانی /۲۱۵. درباب ابوقبیس: لغت نامه ۷۷۶/۳ .

۳۲— در مورد عباس دبس یادوس نشابوری حکایات جالب هست که او را قهرمان گدایی و شیخ و استاد گدایان عصر نشان می دهد. از جمله رجوع شود به: جوامع الحکایات عوفی، ج اول، از قسم سوم، به تصحیح دکتر بانوی کریمی، طهران ۱۳۵۲/۴۸—۱۳۹، و جامع التمثیل محمد حبله رودی، باب امثال ء حرف گ، که حکایت مذکور در روایت عوفی را به نحو جالبی کامل می کند.

۵

۱ــ عبارت ناظر به گفتهٔ حافظ است در ین مطلع:

اگر چه عرض هنر پیش یار بی ادبیست / زبان خموش ولیکن دهان پر از عربیست

در عین حال لفظ خموش در استعمال متن اشاره به تخلص مولاناست که در غزلیات خویش غالباً عین یا معادل آن را به‌این معنی ذکر می کند. در نزد اکثر ادبا در ین ایام از عهد مولانا و از مدتها قبل استعمال تعبیرات عربی و اظهار عربی دانی متضمن داعیهٔ فضل و هنر محسوب می شده است. جهانگشای جوینی و تاریخ وصاف که در همین ایام و اندکی بعد به وجود آمد شاهد وجود این رسم است. در سنهٔ ۶۰۳ مترجم تاریخ یمینی در مقدمهٔ ترجمهٔ خویش می نویسد «اهل خبرت و معرفت دانند که در لغت عجم مجال زیادت تأنقی نیست و ابونصر عُتبی رحمه الله در تقریر و تحریر این کتاب سحر حلال نموده است. و اگر کسی از اوج آن فصاحت و رقّت آن عبارت در حضیض این ترجمه ورکاکت آن خواهد نگریست جز فضیحت حاصلی نباشد». ترجمهٔ تاریخ یمینی، نسخهٔ خطی. مقدمه مرزبان نامه و مقدمهٔ روضة العقول هم که مقارن همین سالها تحریر شده است این معنی را که جز با اینگونه تعبیرات کلام لطف و رونق نمی یابد به تصریح و اشارت یاد کرده‌اند و این رسم که در کلام مورخان سلاجقهٔ روم مخصوصاً مؤلف مسامرة الاخبار وراحة الصدور و تا حدّی حتی درتحریر مصنّف مرصاد العباد هم هست عادت و سنت عصر را که عَتَبَة الکتبه و التوسل الی الترسل نیز نمونهٔ انشاء مکاتبات اهل آن است نشان می دهد و انعکاس آن در مجالس مولانا و هم در مثنوی و غزلیات وی نیز از همین جاست.

۲ــ شعر معروف منسوب به حلاج بدین مطلع است:

اقتلونی یا ثقاتی / ان فی قتلی حیاتی
و مماتی فی حیاتی / و حیاتی فی مماتی

و به این قطعهٔ حلاّج که ظاهراً در اصل چند بیتی بیش نبوده است به سبب سهولت وزن و قافیه تدریجاً به مرور زمان در نسخه ها ابیات دیگر مشتمل بر معانی مبتذل و مکرر الحاق کرده‌اند. برای تمام قطعه رجوع شود به: دیوان الحلاج، طبع ماسینیون /۳۳ و ما بعد.

۳ــ متن کاملتری از ابیات در کامل مبرّد /۵۰٤ آمده است. در باب عدی بن رقاع که در نسیب و تغزل به لطف بیان موصوف است، رجوع شود به: اغانی، ج ۸/۱۷۹ ~ ، ابن قتیبه، الشعر و الشعراء /٤ــ۳۹۱، طبقات جمحی /۵ــ۱٤٤. در باب ذکر ابیات در مقدمهٔ مقامات مقایسه شود با یادداشت دکتر مهدوی دامغانی، راجع به ابیات عربی کلیله، یغما، سال ۹/۱۶ــ۴۰۸. به هر حال با آنکه اصل ابیات عدی بن رقاع از نوع نسیب عادی است، مولانا اینجا در دیباچهٔ مثنوی آن را همچون تعبیری از عشق صوفیانه نقل می کند و به آن لطف خاص می دهد.

٤ــ الافاسقنی خمرا و قل لی هی الخمر / ولا تسقنی سراً اذا امکن الجهر

یرید ابونواس من قوله «قل لی هی الخمر»، استمتاع حواسه کلها بلذة الخمر فیده تلمس وفمه یذوق وعینه تری و لم یبق الا الاذن فتردید اسم الخمر علیها لذّة یطالب ساقیه بها. دیوان ابی نواس، طبع داراالکتاب /۲۸ به موجب روایات متعدد که در کتب ادب منقول است نظیر این تفسیر را خود ابونواس بروفق آنچه از قول وی نقل است از یک کودک مکتب که معلم کُتّاب از وی سبب الزام گفتن «هی الخمر» را از ساقی از وی پرسیده بود شنید. روایت مشهورست و در بعضی تذکره های فارسی هم نقل شده است. از جمله در کلمات

الشعراء، مقایسه شود با: حسام‌الدین راشدی، تذکرهٔ شعرای کشمیر ۲۵۱/۳. در باب شهرت این تفسیر مقایسه شود با قول هجویری که بعد از نقل بیت شاعر می‌افزاید: یعنی بده آب دوست (کذا) مرا تا چشم ببیند و دست بپساود و کام بچشد و بینی ببوید آنک (کذا) یک حاسّت را (از) آن نصیب نباشد پس بگوی این خمرست تا گوش نیز نصیب یابد تا همه حواس من اندر بند آن شوند و از آن لذت یابند. کشف المحجوب ۵۳۰؛ نیز مقایسه شود با تفسیر مشابه از غزالی در باب همین شعر، سبکی، طبقات ۲۷۹/۶

۵— شربنا و اهرقنا علی الارض جرعة　　　　ولـلارض من کأس الکرام نصیب

نظیر مضمون، واشاره به این رسم، در دیوان حافظ و در کلام منوچهری دامغانی هم هست. مقایسه شود با: دبیر سیاقی، دیوان منوچهری /۸—۱۸۷.

۶و۷— مقصود این قطعهٔ منسوب به اوست:

فلا تحسب مقال الرسل حقا　　　　و لـکـن قـول زور سـطـروه
لکان الناس فی عیش رغید　　　　فـجـاؤابـالـمـحـال و کـدّروه

و این قطعه در ارشادالاریب یاقوت معروف به معجم الادباء، طبع مرجلیوث ۱۶۲/۱، المنتظم ابن الجوزی ۱۸۶/۸، انباه الرواة قفطی، طبع قاهره ۷۹/۱۹۵۰ نیز نقل شده است و قرب عهد این مآخذ با عصر مولانا حکایت از تداول قطعهٔ معرّی درالسنهٔ اهل عصر دارد و می‌تواند کلام مولانا را مأخوذ یا ملهم از مضمون آن نشان دهد.

۸— مراد بیت پنجم و ششم از قطعهٔ ذیل است از ابوالعلاء المعرّی:

اسهب الناس فی المقال ومایظ　　　　فـر الاّ بـزلّـة مـسـهـبـوه
عجبا للمسیح بین اناس　　　　والـی الله والدٍ نـسـبـوه
اسلمته الی الیهود النصاری　　　　و اقّـرو بـانـهـم صـلـبـوه
یشفق الحازم اللبیب علی الطف　　　　ـل، اذا مـالـداتـه ضـربـوه
و اذا کان ما یقولون فی عیـ　　　　سی صحیحاً، فاین کان ابوه؟
کیف خلّی ولیده للاعادی　　　　ام یـظـنـون انّـهـم غـلـبـوه؟
و اذا ماسألت اصحاب دین　　　　غـیـروا بـالـقـیـاس مـا رتـبـوه
لایدینون بالعقول و لکن　　　　بـا بـاطـیـل زخرف کـذبـوه

لزوم مالا یلزم، اللزومیّات، طبع بیروت، دارصادر ۱۹۶۱، ۶۰۹/۲.

۹— ابوالعلاء المعرّی از معتقدان شعر ابوالطیّب المتنبّی بود و کتاب «اللامع العزیزی» را در شرح شعر وی تصنیف کرد. گویند چون از تصنیف آن فارغ شد و آن کتاب را بر وی بخواندند و بشنودند ابوالعلاء گفت: کانّما نظر المتنبی الیّ حیث یقول (من البسیط):

انا الذی نظر الاعمی الی ادبی　　　　و اسمعت کلماتی من به صمم

ابوالعلاء در بغداد به مجلس سیّد مرتضی تردّد داشت و مورد تکریم بود. روزی سید در متنبی طعن کرد، معری با ادب اعتراض کرد که در فضل او همین قصیده کافی است:

لک یا منازل فی القلوب منازل　　　　اقفرت انت و هن منک اواهل

و سیّد حکم کرد تا او را به خواری از مجلس براندند و در سبب این حکم خویش گفت در دیوان متنبی نیکوتر از این شعر بسیار هست. اشارت معرّی به این بیت آن قصیده ناظر بوده است:

و اذا اتتک مذمّتی من ناقص فهی الشهادة لی بانّی کامل

روایت معروف است و ظاهراً بیشتر افسانه باشد یا قصه را با آب و تاب نقل کرده‌اند. برای تفصیل رجوع شود به: نامهٔ دانشوران، طبع قم ۲/۲۱۰ و ریحانة الادب ٤/٤٠ -.

۱۰— هی الدنیا تقول بملأ فیها حذار حذار من بطشی و فتکی

قصهٔ انوری و ملک الجبال در لباب الالباب عوفی، طبع سعید نفیسی آمده است /۳—۳٤۲. گویندهٔ شعر ابوالفرج الساوی شاعری فارسی زبان عربی گوی بوده است در دستگاه دیالمهٔ ری. این اشعار وی در یتیمة الدهر ثعالبی ۳/۳۹۳ هم هست و دو بیت آن در انوار الربیع طبع نجف ۱۹٦۸، ۱/٦۳ نیز آمده است.

۱۱— از ابیات مورد اشاره در متن، شعر لبید:

الا کل شئ ما خلا الله باطل و کل نعیم لامحالة زائل

سیرت رسول الله ۱/٦—۰۳۵۵ بیت متنبّی:

و من یک ذا فم مر مریض یجد مرّاً به الماء الزلالا

دیوان المتنبی، مکتبة صادر، بیروت ۱۱۸/۱۹۲٦. شعر ابی نواس و مصرع: کلام اللیل یمحوه النهار، دیوان ابی نواس، حیانه، بیروت، بی تاریخ، المکتبة الاهلیة/۱۵؛ مقایسه شود با همین چاپ /۱۵۸:

کلام اللیل ینساه نهاراً فانّ الذّنب فیه للعقار

قطعهٔ منسوب به مجنون:

هوی ناقتی خلفی وقدّامی الهوی و انّی و ایّاها لمختلفان

به اسناد به اعرابی من بنی کلاب در: الکامل مبرّد /۲۷۰ مذکورست. مقایسه شود با: دکتر یزدگردی، نفثة المصدور /۳۱۸. بیت متنبی:

اذا رأیت نیوب اللّیث بارزةً ولا تظنّنّ انّ اللیث یبتسم

در دیوان المتنبی /۲۷۵ مذکورست. در باب لبید بن ربیعه و ترک شاعری کردنش بعد از اسلام رجوع شود به: طبقات ابن سعد ٦/۲۱. معهذا بعضی اشعار دیوان لبید با فحوای این روایت منافات دارد. روایت مثنوی در باب امرؤ القیس مثل اکثر حکایات مربوط به این شاعر جاهلی رنگ قصه دارد و این صورت روایت ممکن است از تاثیر قصهٔ ابراهیم ادهم خالی نباشد. برای تفصیلات راجع به دربدریهای امرؤ القیس و مسافرتش به روم، رجوع شود به: حنا الفا خوری، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی /۸—۵۷.

۱۲— شعر متنبّی که بدان جواب می دهد، مطلع قصیده‌یی است از وی:

فؤاد ما تسلّیه المدام و عمر مثل ما تهب اللئام

دیوان المتنبی/۸۳. و شعری که بدون ذکر نام وی آن را یاد می کند:

بقائی شاء لیس هم ارتحالاً و حسن الصبر زمّوالاالجمالا

دیوان المتنبّی/۱۱۹. شعرمأخوذ از ابوالحسن باخرزی:

یا صاحب العودَین لا تهملهما حرّک لنا عوداً و حرّق عودا

که مولانا آن را به این صورت نقل و اخذ کرده است:

صاحب العودین لا تهملهما حرّقن ذاحرّ کن ذاللکروب

دیوان کبیر ۱/۱۸٤. و شعر شاعر عرب:

اربّ یبول الثعلبان برأسه   لقدذلّ من بالت علیه الثعالب

که مولانا آن را به این صورت در آورده:

جواب نمن قد قال عابد بعله   اری البعل قد بالت علیه الثعالب

دیوان کبیر ۱۹۳/۱.

۱۳ و ۱۴— فَدفَد: الفلاة الّتی لاشیٔ بها، الارض الغلیظة ذات الحصی. المکان الصُلب. لسان‌العرب ۳۳۰/۳. منوچهری: تا بچمد گور در میانهٔ فدفد. دیوان، چاپ دوم ۱۸/۰. نحر و بحر: مراد نحر البحر و بحرست. و نحرالبحر نظیر آنچه در عبارت نحرالنهار و نحرالظهیره آمده است در معنی اول و ابتدای آنست یا مثل نحرالصدر به معنی قسمت بالایین آن، و مقصود آنست که هم آن موضع از دریا که اول آن و محل شروع سباحت در آن است و هم خود دریا را پیدا کردم و لفظ آشنایی هم در ینجا چنانکه پیداست ایهام دارد به معنی سباحت و معروفست. در مورد معنی نحر در نظایر مذکور در فوق مقایسه شود با: لسان العرب ۴۸/۷.

۱۵— از آنجمله است تعبیر بعد اللتیّا و الّتی ۵۹۹/۳ که مثل گونه‌یی است در عربی و به قول میدانی: هما الداهیة الکبیرة و الصغیرة. مجمع الامثال ۱۲۵/۱. و اللتیّا مصغّر الّتی است و آن را به فتح و ضم لام ضبط کرده اندااما حریری در درة الغوّاص خاطر نشان می کند که صحیح به فتح لام است و ضبط ضم صحیح نیست: یقولون بعد اللّتیا و الّتی فیضمّون اللاّم الثانیة من اللّتیّا و هو لحن فاحش وغلط شاین اذ الصّواب فیها اللّتیّا بفتح الّلام لانّ العرب خصت التی و الذی عند تصغیر هما و تصغیر اسماء الاشارة با قرار فتحة اوائلها علی صیغتها و بان زادت الفا فی آخرها عوضاً عن ضمّ اوّلها. درة الغوّاص، طبع طهران ۶/۱۲۷۲. در مورد منشأعبارت بعد اللّتیّا و الّتی گفته اند مردی از جدیس زنی کوتّه بالا گرفت و از وی محنت بسیار دید چون وی را طلاق گفت زنی بلند بالا گرفت که آن نیز برایش مایهٔ ابتلا شد و ناچار وی را نیز طلاق گفت. در تعبیر از آن کوتّه بالا لفظ تصغیر به کار داشت و از وی به اللّتیّا تعبیر می کرد، از ین رو گفت که بعد اللّتیّا و الّتی لا اتزوّج ابدا. مقایسه شود با میدانی، مجمع الامثال ۱۲۵/۱.

۱۶— بومُرّه هر چند در ینجا بر سبیل ظرافت در معنی مطلق اعرابی بکار رفته است کلام مولانا به معنی دیگر آن هم که کنیهٔ شیطان باشد ناظر به نظر می رسد: پیر صوفیان گفت در بیابان می رفتم شخصی را دیدم منکر، گفتم تو کیستی؟ گفت ابو مُرّه‌ام. کشف الاسرار ۶۲۶/۱. قزح که قوس قزح منسوب به اوست نیز نام شیطان است و عامه وی را ملک موکل به سحاب می خوانند: و قیل انّ قزح اسم شیطان و زعمت العرب ان الظاهر ایام الربیع هو قوسه و لذلک قال النّبی لا تقولوا قوس قزح و قولوا قوس الله. محاضرات الادباء ۳۲۲/۲؛ لسان العرب ۳۹۸/۳.

۱۷ و ۱۸— مقایسه شود با یادداشت دکتر مهدوی دامغانی، مجلهٔ یغما، سال ۳۲۵/۱۵. در باب ابیات منسوب به آنحضرت:

رأیت العقل عقلین   فمطبوع ومصنوع

که در احیاء علوم الدین غزّالی ۱۹/۳ مذکورست. مقایسه شود با: العقل قسمان موهوب و مکسوب فالموهوب خلقه الله و المکسوب ما یستفاد من التجربة والعبروالنظر، نقدالنثر/۴—۵. همچنین مضمون این بیت دیوان: السیف و الخنجر ریحاننا   افّ علی النرجسن و الآس (چاپ بمبئی /۷۹) در یک موضع مثنوی* ۳۹۴۴/۱ و مضمون منسوب: کلّ سرّ جاوزالاثنین شاع، در چند موضع از جمله* ۱۰۴۹/۱ تضمین و اخذ شده است. در مورد مضمون اخیر رجوع شود به همین کتاب: یادداشت ۶ فصل ۴.

۱۹— مراد بلفرح هندو (وفات ۴۲۰) است از معاصران صاحب بن عباد که رشید و طواط دو بیت او را در بیان تشبیه تفضیل نقل می کند، ومأخذ شعرخوداونیزهست:

من قاس جدواک بالغمام فما — انصف فی الحکم بین هذین
انت اذا جدت ضاحکا ابداً — و هو اذا جاد دامع العین

حدائق السحر، طبع عباس اقبال/۵۰، ضمیمهٔ دیوان رشیدالدین وطواط، طبع سعید نفیسی/۶۷۰.

۲۰— قطعه‌یی که در آتشکده آمده است و به احتمال قوی از شاعر دیگر به نظر می رسد، بعضی ابیاتش از قرار ذیل است و البته به کلام مولانا نمی‌ماند و خود به تنهایی منشأ هیچ حکم قطعی هم در باب آشنایی مولانا با شاهنامه نیست:

کیخسرو سیاوش کاوس کیقباد — گویند کزفرنگس افراسیاب زاد
رمزی خوش است گر بنیوشی بیان کنم — احوال خلق وقدرت وشادی وعلم وداد
زایران جان سیاوش عقل معاد روی — از بهر این نتیجه به توران زمین نهاد
پیران مکر پیشه که عقل معاش بود — آمد به رسم حاجب ودر پیش ایستاد...

مقایسه شود با: علی اصغر حکمت، امثال قرآن/۹.

۲۱— بیت ذیل از مخزن الاسرار، مقالهٔ یازدهم مرادست:

باز به بط گفت که صحراخوشست — گفت شبت خوش که مرا جا خوشست

طبع وتصحیح وحید دستگردی ۱۳۲۱/۱۳۰، مقایسه شود با دیوان کبیر،ج ۱/۷—۲۹۶

۲۲— دواوین غزلیات بسیار شد... اگر چنانکه به طرز الهی نامهٔ حکیم و امابه وزن منطق الطیر کتابی باشد تا در میان عالمیان یادگاری بماند... به غایت مرحمت و عنایت خواهد بود. از سخنان حسام الدین چلبی به مولانا. مناقب العارفین ۲/۷۴۰.

۲۳— مناقشهٔ مولا با قانعی جوابی است به اعتراض قانعی برسنائی: روزی حضرت مولانا... در مدرسه نشسته بود از ناگاه ملک الشعراء قانعی... با جماعت اکابر... درآمدند بعد از مقالات بسیار... قانعی گفت که بنده سنائی را هرگز دوست نمی دارم از آنکه مسلمان نبود. فرمود که چه معنی که مسلمان نبود؟ گفت از برای آنکه آیات قرآن مجید را در اشعار خود تضمین کرده است و قوافی ساخته. حضرت مولانا به حدّت تمام قانعی را در هم شکسته فرمود که خمش کن چه جای مسلمانی... او از کونین مسلّم بود. مناقب ۱/۲۲۱، مقایسه شود با ۱/۳۲۲. بدینگونه قانعی بر سنائی اعتراض داشت، که چرا در کلام خود آیات قرآن را تضمین کرده است و ظاهراً مراد وی مخصوصاً قصیدهٔ وی بوده باشدبدین مطلع: ای منزه ذات توعمایقول الظالمون ~ . مقایسه شود با دیوان /۲۷۹. و این اعتراض که قانعی بر سنائی دارد در واقع مبنی بر سؤالی است که در ین باب مطرح بوده است نزد فقها و متکلمان: فی انه هل یجوز فی التصانیف و الرسائل و الخطب استعمال بعض آیات القرآن؟... و ذکر القاضی ابوبکر الباقلانی انّ تضمین القرآن فی الشعر مکروه و ائمة البیان جوّزوه و جعلوه من انواع البدیع. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن ۱/۴۸۳ ~

۲۴— ازجمله‌بعضی شارحان احتمال داده اند اشارت ترک جوش نیم خام در مثنوی مربوط به این بیت مثنوی:

غم خورو نان غم افزایان مخور — زانکه عاقل غم خورد، کودک شکر

بوده باشد۳/۳۷۵۱، و نیکلسون این معنی را با این بیت حدیقه محتملاً مربوط می داند:

غم خود خور زدیگران مندیش — تو بر خویشتن بنه در پیش

ولیکن از تأمّل در کلام مولانا جای شک باقی نمی ماند که ترک جوش وی مربوط به ابیات ما قبل است و ذکر این عنوان از باب اعتذار در مورد اجمال و ابهام واقع در قول سابق است نه لاحق که گوینده هنوز قصور یا تقصیری نشان نداده است تا در مقام اعتذار ایستد.

۲۵ــ مقایسه شود: با قرار از مدرسه /۹ــ۱۳۸.

۲۶ــ بدون اشارت به نام گوینده، شرح شطحیات/۲۷، مقایسه شود با: مرصاد العباد/۱۲۴

۲۷ــ این ابیات سنائی آباد مرادست:

نالهٔ نی زدرد خالی نیست — شوقش از روی زرد خالی نیست
عاشقی خوش دم است و خوش به نوا — زخم ها خورده است بر سر پا
بی ز پان گوش را خبر کرده — بی بیان هوش و جان و دل برده
از دمش شعله ها همی خیزد — چه عجب گرنی آتش انگیزد

مثنویهای حکیم سنائی، با تصحیح و مقدمهٔ مدرس رضوی، چاپ دوم ۱۳۶۰/۹۵.

۲۸ــ ابن جبیر سیّاح اندلسی که در بغداد شاهد مجلس وعظ ابن الجوزی بوده است آن را بدینگونه وصف می کند که: انه یصعد المنبر و یبتدء القرّاء بالقرآن و عددهم ینیف علی العشرین قارئ فیشرع الاثنان منهم او الثلاثة آیة من القرآن یتلونها علی نسق بتطریب و تشویق فاذا فرغوا تلت طائفة اخری علی عددهم آیة ثانیة و لا یزالون یتناوبون آیات من سور مختلفات... و اذا فرغوا اخذ هذا الامام الغریب الشأن فی ایراد خطبته عجلاً مبتدراً و افرغ فی اصداف الاسماع من الفاظه دُرراً و انتظم اوائل الآیات المقروئات فی اثناء خطبته و قرأ واتی بها علی نسق القرائة لها لامقدّماً و لاموخّرا ثم اکمل الخطبة علی قافیة آخر آیة منها فلو ان ابدع من فی مجلسه تکلّف تسمیة ما قرأ القرّاء آیة آیة علی الترتیب لعجز عن ذلک فکیف بمن ینظمها مرتجلاً و یورد الخطبة الغرّاء بها عجلاً... رحلة ابن جبیر /۷ــ۱۷۶. و این بلاغت منبری ابن الجوزی، در سخنان مصنوع و نکته پرداز یهایش در منبر نیز به طور بارزی هویداست. زکریّا بن محمود القزوینی نقل می کند. سئل و هو علی المنبر: ابوبکر افضل ام علی؟ فقال الذی کانت ابنته تحته. فقالت السّنیّة فضّل ابابکر و قالت الشیعة فضل علیاً و کانت له جاریة حَظیّة عنده فمرضت شدیداً فقال و هو علی المنبر: الهی یا الهی ما لنا شئ الآهی قدرمتنی بالدواهی والدواهی و الدواهی ــ . آثار البلاد /۳۲۰.

۲۹ــ تعبیر «حکمْ غالب راست» اینجا به عبارت «الحکم لمن غلب» ایهام دارد. مقایسه شود با: دهخدا، امثال و حکم ۲۴۳/۱. و مولانا جای دیگر هم در مثنوی بدین معنی اشارت دارد:

حکم غالب راست چون اغلب بدند — تیغ را از دست رهزن بستدند

۲۱۵۹/۴. و این استعمال در نزد سلطان ولد هم هست و وی در رباب نامه این گفتهٔ والد را هم تضمین می کند. رباب نامه/۴۰. و در مثنوی ولدنامه در تقریر معنی فمنکم کافر و منکم مؤمن بالحُنی که یادآور ایهام واقع در کلام مولاناست به همین مضمون الحکم للغالب اشارت دارد:

در نُبی گفت تا شوی مُوقن — که تویی کافر و تویی مؤمن ــ

ولد نامه/۱۵۵.

۳۰ــ جهل الفراشة ضرب المثل است و در نظم و نثر عربی معمول. ازجمله رجوع شود به ثعالبی، ثمار القلوب /۵۰۶. میدانی هم عبارت اجهل من فراشة را به عنوان مثل یاد می کند: لانها تطلب النار فتلقی نفسها فیها، مجمع الامثال ۲۶۰/۱.

۳۱— تشبیه به اشکال حروف ازمختصات شعر اهل مُدُن و آشنایان به خط و کتابت است از ین رو در نزد اعراب بیشتر در بین کُتّاب شعرا یا منسوبان به مجالس وزرا و کُتّاب رایج بوده است. ابوبکر محمد بن یحیی الصولی در ادب الکُتّاب، طبع قاهره ۱۳٤۱/٦٦—٦۱ نمونه‌های جالب از ین گونه تشبیه یاد می کند. عبدالقاهر جرجانی قطعهٔ ابونواس را که در آن یکجا منقار مرغ را تشبیه به جیم می کند که دست اعسر (=چپ دست) بنگارد، با نظر تحسین می‌نگرد، اسرارالبلاغه، طبع ریتّر /۱٦۳. همچنین در تزیین الاسواق داود ضریر انطاکی به مناسبت پاره‌یی از ینگونه تشبیهات نقل شده است که تداول این نوع تفنن را در شعر عرب معلوم می‌دارد. از جمله داود انطاکی در ین باره می گوید: و قد وقع لهم تشبیه بعض الاعضاء بالحروف کالحاجب بالنّون و العین بالعین و الصّدغ بالواو والفم بالصادو المیم ~ و ربما شبّهوا العین بالصاد ایضاً تزیین الاسواق /۹—۱۸۸. چنانکه در بین فارسی زبانان هم این شیوه قبل از مولانا سابقهٔ دراز دارد و از قدما بعضی نمونه‌های جالب را در ین زمینه می توان نقل کرد:

زلف تراجیم که کرد آنکه او — خال ترا نقطهٔ آن جیم کرد
وان دهن تنگ تو گویی کسی — دانگکی نار به دو نیم کرد

رودکی در لباب الالباب/۲٤۷. و این بیت معروفی درهمان کتاب/۲٥٤:

گشت برگشته سیه جعد توعین اندرعین — گشت پر تاب سیه زلف توجیم اندر جیم

۳۲— تمثیل خرو پالان از نوع ضرب المثلهایی است که از آنها حکایات ساخته‌اند یا به عکس. حکایت در افواه عامه به جوحی یا نصرالدین خواجه وملانصرالدین منسوبست تمثیل در یک رباعی منسوب به فرخی سیستانی هم سابقه دارد: پالان بزنی چوبر نیایی با خر، دیوان فرخی، طبع عبدالرسولی /٤٤٥.و نظیر این گونه تمثیل‌ها درشعر سنایی هم هست از آنجمله در مورد مشابه در همین باب:

چه شماری حروف را قرآن — چه حدیث حدث کنی بر خوان

حدیقه/ ۱۷٤. در بارهٔ قباحت آن رجوع شودبه پائین‌تر، شماره ۳٦.

۳۳— مثل موارد زیر: آفتاب آفتاب آفتاب★ ۸۱۲/۳، صد چنانم صد چنانم صد چنان★۱۸۰۰/٥،خام خامی خام خامی، خام خام★٥/۲۸۹۹، اختیارست اختیارست اختیار★۳۰۸٦/٥، بی قرارم بی قرارم بی قرار★٦/٥٦۲، معنی اندر معنی اندر معنی است★ ٤۷٤٦/٦، که در مثنوی نظایر متعدد دارد و شاید درعین حال از بدایع شعر مثنوی هم باشد. همچنین ازمواردی که قافیه مقید به حدود و آداب اهل فن نیست قافیه کردن واو های معروف و مجهول است مثل شوخ با شیوخ ★ ۲۳۸/۲ و نور با گور★ ۱۹۷۷/۲، و در بسیاری موارد رعایت قافیه در تنسیق کلام و التزام لوازم فصاحت بیان هم پاره‌یی خللها وارد می کند؛ مثل تعقید، حذف، تشدید یا تخفیف بیجا، که در متن در آن باب بحث‌هاست. در عین حال مولانا هرگونه دخل و پیشنهاد اصلاح را در ابیات مثنوی ردّ می کرده است. مناقب ۲۳۸/۱.

۳٤— در باب حُرّاقه رجوع شود به: فروزانفر، دیوان کبیر، ج ۶۰/۷— ۲٥۹.

۳٥— قصهٔ لیلی و مجنون را به تفصیل در غزلی به مطلع ذیل:

اگر چه لطیفی و زیبا لقایی — به جان بقارو زجان هوایی

می آورد، دیوان کبیر/۷ ۳۳۳۱٤~ . برای قصهٔ با یزید و موارد مشابه دیگر که شاعر قصه‌یی را در طی غزلی می گنجاند یا بدان قصه اشارت می کند، رجوع شود به: جستجو در تصوف /۸—۲۹۷.

۳٦— در مورد تمثیل خرو پالان، حاجی سبزواری می گوید: یعنی مثل آنان... مثل کسانی است که از

جاندار به لباس او قانع باشند. و اگر چه این تمثیل در نظر ارباب عقول متعارفه خالی از سوء ادبی نیست ولی در نظر او خر عور می‌نماید که اثر صنع اوست. شرح اسرار مثنوی /۱۱۱. همین مضمون مثنوی را که عبارت از منع از اقتصار به لفظ و الزام توجه به معنی کلام خداست بهاء ولد نیز مطرح می‌کند، اما جواب لطیف ظریفانهٔ او با آنچه مولانا می‌گوید نسبتی ندارد: یکی سوال کرد از لفظ قرآن گفتم که کسی الفاظ را داند و معنی نداند محروم باشد، چنانکه کسی لب کوزه گرفته باشد و می‌خاید از آب مزه نیابد، چون آب نخورده باشد، معارف بهاء ولد، فصل ۲۴۹.

۳۷— از این تقاضاگر درونی یکجا بدینگونه یاد می‌کند:

ای تقاضاگر درون همچون جنین — چون تقاضا می‌کنی اتمام این
سهل گردان ره‌نما توفیق ده — یا تقاضا را بهل، بر ما منه
چون زمفلس زر تقاضا می‌کنی — زر ببخشش در سِرّای شاه غنی

۹۲/۳—۱٤۹۰.

۳۸— مقایسه شود با: نقد ادبی، چاپ سوم ۳۲۰/۱.

۳۹— مهار صنعت در نزد دانته محدودیتی است که در رعایت حدود قراردادی برای خویش قایل بوده است خود وی این نکته را که محدودیت کاغذش اجازهٔ اطالهٔ کلام به وی نمی‌دهد به مهار صنعت که مانع اوست تعبیر می‌کند (برزخ ۱٤۱/۳۳—۱۳٦). بر وفق قول شارحان چون دانته اشعار هر بخشی از منظومه‌اش را در دفترهای معدود اما دارای صفحه‌های مساوی یادداشت می‌کرده است به رعایت گنجایش اوراق کاغذ، ناچار سخن را محدود می‌کرده است و تنگی مجالی که از آن تعبیر به مهار صنعت می‌کند از همن جاست. در ترجمهٔ فارسی کمدی الهی، این تعبیر بدینگونه نقل شده است: ای خواننده اگر مرا جایی بیشتر برای نوشتن مانده بود، لااقل به طور ناقص در وصف آن نوشابهٔ دلپذیری که هرگز از آن سیراب نتوان شد، سخن می‌پرداختم. اما چون هیچ یک از اوراق این کتاب دومین سفید نمانده، به ناچار عنان هنر مرا از دورتر رفتن باز می‌دارد. دانته، کمدی الهی، ترجمهٔ شفا، برزخ، طهران ۱۰۱۱/۱۳۵۷—۱۰۱۰.

٦

۱— قصه‌های مثنوی را چندسال پیش در کتابی به نام نردبان آسمان تحلیل کرده‌ام که نسخهٔ خطی منحصر به فرد آن در مدت مسافرت اخیرم در دست ناشر ظاهراً مفقود شده باشد. اگر آن نسخه را هم مثل تفسیر مثنوی و کتابی که در باب تاریخ و حیات امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام نوشته بودم و این هر دو کتاب اخیرالذکر در طیّ دستبردی که به محل کارم زده شد از بین رفت، کسی بخواهد با همان عنوان یا عنوان دیگر به نام خود چاپ کند از وی منت دارم و اعتراضی نخواهم کرد. مقصود آنست که حاصل آن کارها به هر نحوی که هست به طالبان برسد و اگر عمری باشد، شاید خودم باز کتابی در تحلیل مثنوی و قصه‌های آن به همین نام نردبان آسمان بنویسم که در حکم مقدمه‌یی بر مثنوی و متضمن تکمله‌یی بر کتاب حاضر باشد.

۲— قصه گویان معابر از قدیم در بلاد مسلمین و ضمن نقل قصه‌ها عابران را جلب و بدینوسیله سرگرم و در عین حال تربیت و ارشاد می‌کرده‌اند. در عیون الاخبار ابن قتیبه ۹۱/٤ از قصه گویی یاد می‌شود، که قصه‌های غم‌انگیز پرهیجان می‌گفت و در پایان آن خاطر نشان می‌کرد که «ابا این تیمار باید اندکی

شادی» و آنگاه طنبور از آستین بیرون می آورد و می نواخت و شور از حاضران بر می آورد؛ مقایسه شود با: یادداشتها و اندیشه ها/۲۳۲. سابقهٔ نقل قصه در بین اعراب مکّه به عهد مقارن بعثت و قصه های رستم و اسپندیاد که نضربن حارث عبدری نقل می کرد می رسد. تاریخ ایران بعد از اسلام، چاپ سوم /۵۷۸. در دورهٔ اسلامی غالباً قصه های انبیا و احوال امم مذکور در قرآن کریم موضوع داستان پردازیهای پر آب و تاب و مبالغه آمیز انها می شد. درباب احوال و اقوال این قصه پردازان که قصّاص خوانده می شدندابن الجوزی کتاب جالبی به نام کتاب القصّاص و المذکّرین دارد و از بعضی آثار جاحظ هم اطلاعات سودمندی در احوال آنها به دست می آید.

۳— در بارهٔ توزیع اوقات روزانه در نزد معاویه، و پذیرایی از وفدها و زیارتهای مردم و ارباب حاجات که از عراق و شام و مصر و حجاز به نزد وی می آمده اندرجوع شود به: طبری، طبع دخویه II، ۱ /۲۰۷؛ ابن عبدربه، العقد الفرید ۱/۶—۱۴۵، ۱/۶٤—۱۵۸؛ مسعودی، مروج الذهب، طبع مصر۲/۷۲—۷۱. کشمکش معاویه با ابلیس یادآور کشمکش بین عمر با ابلیس است که طیّ آن نیز ابلیس از سوء خاتمت خویش با تأثر یاد می کند و وقتی می گوید:«ای عمر تو هفتصد هزار ساله عبادت من ندیده یی و من ترا پیش بت به سجود دیده ام» عمر از وی دست باز می دارد. کشف الاسرار۱/۷٤.

٤— درباره قول مالبرانش در ین باب، رجوع شود به: سیر حکمت در اروپا، ج۲/۲۰—۱۹؛ با کاروان اندیشه/۱۰۷،۲—۳۲۱.

۵ و ٦— تفاوت مثل و مثال را از تعریفات ذیل که متضمن فایدهٔ امثال هم هست می توان دریافت: المثل بالکسر و السکون عند الحکماء هو المشارک للشئ فی تمام الماهیة...وفی شرح المواقف: الله تعالی منزه عن المثل ای المشارک فی تمام الماهیة. تهانوی، کشّاف ۱۳٤۲/۲. امّا المثال بالکسر یطلق علی الجزئی الّذی یذکر لایضاح القاعدةوایصاله الی فهم المستفید کما یقال الفاعل کذا ومثاله زید فی ضرب زید، و هو اعم من الشاهد. ایضا کشاف ۱۳٤۱/۲. قال المبرد: المثل مأخوذ من المثال و هوقول سائر یشبّه به حال الثانی بالاول. میدانی، مجمع الامثال ج ۱۳/۱؛ مقایسه شود با: ان المقصود من ضرب الامثال انها تؤثّر فی القلوب مالایؤثّره وصف الشئ فی نفسه و ذلک لان الغرض من المثل تشبیه الخفیّ بالجلیّ و الغائب بالشاهد. فخرالرازی، تفسیر کبیر ۲۹۳/۱.

۷— عبارت قونوی چنین است: فاعلم ان یونس علیه السلام من حیث احواله المذکورة لنا فی الکتاب العزیز مثال ارتباطالروح الانسانی بالبدن و الحوت مثال الروح الحیوانی. فک ختم الفص الیونسی، کتاب الفکوک، در هامش شرح منازل السائرین، طبع سنگی، طهران/۲۷۷.

۸— حکایت جالبی که جامی از فتوحات مکّیهٔ ابن عربی درباب شرط بندی یک مؤمن با منکر نبوّت در باب آتش نقل می کند، به هر حال کمتر ازین داستان مولانا با اشکال مواجه است، رجوع شود به صفحات/۵۱—۵۵۰. نظیر این گونه مناظره در اثبات طاقت و صبر بر مکروهات در باب مشایخ هم مقابل براهمه و منکران نبوت منقول است، از آنجمله است روایات سُلَمی و سُبکی در ین باب که راجع به احوال شیخ ابوعبدالله خفیف شیرازی معروف به شیخ کبیر نقل کرده اند؛ مقایسه شودبا: سیرت الشیخ الکبیر،طبع آنکارا ۱۹۵۵/ ۲۳۰؛ همچنین مقایسه شود با حکایت ابوالادیان، همین مأخذ/۱۷۹.

۹— این زد و خورد زید با عمرو در کتب بلاغت عربی، از جمله عبدالقاهرجرجانی،اسرار البلاغه و دلائل الاعجاز، المدخل، و همچنین در نزد کسانی که سروکار با بلاغت داشته اند سابقهٔ قدیم داردوقول ابوالعلاء

المعری:

غنی زید یکون لفقر عمرو　　　واحکام الحوادث لا یقسنه

ناشی از همین توغّل وی در لغت و بلاغت عربی است. در نزد زمخشری هم زید به عنوان ضارب عمر و مطرح است، و سعدی نیز لطیفه‌یی معروف به همین مناسبت در ضمن یک حکایت گلستان نقل می کند که زد و خورد مستمر زید و عمرو را در نزد نُحاة بالحن جالبی به طنز می گیرد:

بلیت بنحوی یصول مغاضباً　　　علیَّ کزید فی مقابلة العمرو

گلستان، حکایت ۱۷، باب پنجم، کلیات/۱۳۹.

۱۰— مقصود قیس بن ذریح و لُبنیٰ محبوبهٔ اوست. در ین مورد خاص رجوع شود به رضی الدین نیشابوری، مکارم الاخلاق /۱۵۷. و پیداست که مولانا اینجا در حکایت تصرفات شاعرانه کرده است. قیس بن ذریح از بنی عُذْره است و عشق او نمونه‌یی از حُبّ عُذری است که متضمن عفاف و صبر و طهارت و محبت است. در باب قصهٔ لُبنیٰ و قیس رجوع شود به: تزیین الاسواق /۵۲—٤٤.

۱۱— در باب احوال و اوصاف این اتحادیهٔ مردان آریائی تفصیل بیشتر در تاریخ ایران قبل از اسلام آمده است؛ همچنین مقایسه شود با:

Wikander, S. , Der Arische Männerbund 1938 .id. , Vayu, I , 1942.

۱۲— رجوع شود به همین فصل، یادداشت شمارهٔ ۱.

۱۳— در باب مأخذ احتمالی آن در تلمود مقایسه شود با:

S. Hillelson, The Source of a Story in Mathnawi, JRAS, 1937.

برای بعضی ماخذ دیگر مقایسه شود نیز با:

Ritter, H. Das Meer der seele/37.

وفی ذلک المعنی قال محمد بن الحسن:

و متعب الروح مرتاح الی بلد　　　والموت یطلبه فی ذلک البلد

المستطرف ۲/۳۳۰.

۱٤— دوش می گویند پیری در خرابات آمده است

آب چشمش با صراحی در مناجات آمده است

می عسل گردد ز دستش بتکده مسجد شود

پیر فاسق بین که چون صاحب کرامات آمده است

مرصاد العباد /۲۱۹. و فحوای مضمون در اقوال قدماء صوفیه نیز هست. از جمله در کلام هجویری: صومعه‌یی اگر به خرابات شود خرابات صومعهٔ وی شود، و خراباتی اگر به صومعه رود صومعه خرابات گردد. کشف المحجوب /۵۳٤.

۱۵— در بارهٔ اساطیر باستانی مربوط به خرگوش و پیام ماه که می بایست منشأ اصل حکایت کلیله بوده باشد و در بین اقوام بدوی عالم سابقهٔ دیرینه و معنی رمزی دارد، رجوع شودبه:

M. Eliade , Traité d, Histoire des religions/55.

۱٦— داستان توبهٔ موسی در عرایس ثعلبی /۱۲۹ و همچنین رسالهٔ قشیریه/٤۱ ومصیبت نامهٔ عطار ۱۲/۲۷ هم هست و در نزد صوفیه تجربهٔ استغراق عارف را در انوار مکاشفه نشان می دهد. اصل آن در تورات (خروج

۳۵/۳٤) آمده است و استاد ریتّر در کتاب مذکور در شمارهٔ ۱۳ درین باب به مقالهٔ ذیل ارجاع می دهد.
Jirku. Die Gesischtsmaske des Moses, in ZDPV 67/45 ff.

۱۷— حکایت موسی و شبان نشان می دهد که نزد عارف عبادت بدون محبت موجب نیل به قربت نیست و محبت هم درین مقام به آداب وترتیب معمول در نزد مترسّمان و اهل ظاهر نیاز ندارد. در باب اصل قصه مقایسه شود با مضمون حدیثی مرفوع که بر موجب آن مردی در صومعه عبادت می کرد باران از آسمان فروزیخت و از زمین گیاه برآمد مرد خر خویش را دید که گیاه می چرید و گفت پروردگار اگر ترا نیز خری بودی آن را با خر خویش چرا نیدمی. پیامبری که در بین قوم بود چون این سخن وی بشنید آهنگ منع وزجر وی کرد خداوند وی را وحی داد که مرد را فرو گذار من بندگان خویش را به قدر عقلهاشان پاداش دهم. فیض القدیر ٥٢٨/٤.

۱۸— باران غالباً نشانه و نمودار رحمت و علمی است که مستمراً از عالم لاهوت به عالم نا سوت نازل می شود. ابن عربی نقل می کند که: کان رسول الله صلی الله علیه و آله یبرز بنفسه المطر اذا نزل و یکشف رأسه له‌ای للمطر حتی یصیب منه و یقول انه حدیث عهد بربّه، فصّ موسوی، فصوص الحکم، طبع ابوالعلاء عفیفی /۱۹۸. در مثنوی ★ اینجا ۲۰٦۹/۱ باران، رمزی از رشحات عالم غیب است که خداوند به وسیلهٔ آن عالم شهادت را از غلبهٔ حرص و حسد که ناشی از جهل و غفلت است می رهاند و اینکه رشحهٔ فیض و رحمت را هم به قَدَر نازل می کند برای آنست ک تا عالم یکسره از غفلت که لازمهٔ دوام و بقای آنست پاک نشود. در عین حال باران قطره‌ای از علم بی پایان حق است که به انسا ن بر قدر استعداد وی افاضه می شود. فان الکُمّل یجدون ما یدرکونه بالحواس الظاهره معانی نزلت الیهم من الحضرة الالهیة فی صور المحسوسات و خصوصاً المطر فانّه صورة العلم النازل من الحضره، داود قیصری، شرح فصوص الحکم، طبع سنگی، ۱۲۹۹/٤٤٦~.

۱۹ و ۲۰— قال الزهری: فتر الوحی عن رسول الله صلّی الله علیه و سلّم فترة فحزن حزنا شدیداً و جعل یغدو الی رؤس الجبال لیتردی منها و کلما و فی بذروة جبل تبدّیٰ له جبریل فیقول انک رسول الله حقاً فیسکن لذلک جأشه و ترجع نفسه. ابن اثیر، الکامل ۳۲/۲. در بارهٔ نا خرسندی متشرّعه از مجاهدتها و ریاضتهای افراطی صوفیه که نظیر آن را به شیخ سررزی نیز منسوب داشته‌اند، مقایسه شود با: دنبالهٔ جستجو/ ۱٦—۱٤، ۲۱—۱۸.

۲۱— Taine, H. Histoire de la litterature anglaise ، II, ch.6.

۲۲— از جمله در بارهٔ وی گفته‌اند که: انه کان یضع للصوفیة الاحادیث. ذهبی، تذکرة الحُفّاظ۲٤۹/۳ مقایسه شود با: سبکی، طبقات ٦۰/۳.

۲۳— قصهٔ زید که اصل آن غالباً حدیث حارثه نام دارد نزد صوفیه بیشتر متضمن تبیین حقیقت کشف روحانی و تحقیق حال ارباب مکاشفات است. از جمله روزبهان بقلی (وفات ٦۰٦) در شرح شطحیّات ضمن طعن بر منکران اولیاء که ارباب کشف بوده‌اند می گوید: مگر حدیث حارثه نشنیده‌اید؟ شرح شطحیّات، طبع هنری کوربین، طهران ۱۹٦٦/۲۷. نجم الدین دایه گوید: اینجا حجاب زمان و مکان برخیزد تا آنچ در زمان ماضی رفته ست درین حال ادراک کند تا کس باشد که ابتداء آفرینش موجودات و مراتب آن کشف نظر او شود و همچنین آنچ در زمان مستقبل خواهد بود ادراک کند چنانکه حارثه می گفت: کانّی انظر الی اهل الجنّة یتزاورون و الی اهل النار یتعاورون. مرصاد العباد، به کوشش دکتر ریاحی/ ۲۱۳. همچنین در بیان

تفاوت شریعت با طریقت و حقیقت و اینکه حقیقت عبارت از وجدان کشفی است، سید حیدر آملی عارف و صوفی شیعی می گوید: و یشهد بذلک کله قول النبی صلی الله علیه وسلّم لحارثه، و هو انّه قال یا حارثه کیف اصبحت قال اصبحت موماً حقاً فقال علیه السلام لکلّ حقّ حقیقة فما حقیقة ایمانک قال رایت اهل الجنة یتزاورون و اهل النار یتعاورون و رایت عرش ربی بارزاً قال علیه السلام اصبت فالزم. جامع الاسرار، طبع هـ. کوربین /۳٤۵. بدینگونه حدیث را صوفیه در اثبات کشف روحانی یا در تقریر سرّحقیقت و معنی تحقق شهود نقل و بیان می کنند و در مثنوی هم در بیان همین گونه معانی است اما به جای حارثه در مورد زید نقل شده است.

۲٤— ان ذا القرنین فی هذا الوجود هوالقلب الذی ملک قرنیه‌ای خافقیه شرقها و غربها... والسیر فی المشرق و المغرب سفره تنزلاً و ترقیاً.... تأویلات عبدالرزاق. برای تمام قول وی رجوع شود به: طرایق الحقایق ۱/۸۰— ۷۹.

۲۵— قصه در بارهٔ اهل قم بیشتر مشهورست و البته به سلطان محمّد خوارزمشاه هم مربوط نیست. یاقوت ضمن نقل داستان می گوید که چون والی سنّی وسختگیر شهر کسی را با نام ابوبکر یا عمر از مردم خواست و آنها را تهدید سخت کرد آنها کسی را که زشت‌ترین خلق خدای بودپیش وی آوردند و والی بر آنها خشم گرفت و فرمود تا آنها را بزنند و برانند فقال له بعض ظرفائهم ایّها الامیر اصنع ما شئت فان هواء قم لا یجئ منه من اسمه ابوبکر احسن صورة من هذا. معجم البلدان، طبع بیروت ۱۹۷۹، ج ٤/۳۹۸.همین صورت در روایت قزوینی، آثار البلاد، طبع بیروت /٤٤۳ هم هست. داستان محاصرهٔ سبزوار، به وسیلهٔ سلطان محمد خوارزمشاه در روایت عطا ملک جوینی آمده است و ربطی به این گونه حکایت ندارد. جهانگشای جوینی، طبع و تصحیح محمد قزوینی ۲٤/۲؛ مقایسه شود با: مآخذ قصص /۳—۱۶۲.

۲۶—قصهٔ محمد علی بیگ، در سفرنامهٔ تاورنیه، ترجمهٔ فارسی /۱۱۹—۱۱۶ مذکورست و ظاهراً نمونه‌یی واقعی است که حکایت ایاز و چارق داشتن وی را نوعی الگوی رفتاری و اخلاقی در مورد خاصان و مقربان ارباب دولت و قدرت نشان می‌دهد: محمد علی بیگ که ناظر محبوب شاه عباس بود وقتی به سعایت حاسدان مورد سوء ظن شاه صفی گشت پادشاه بدون سابقه و خبری به خانهٔ وی رفت و تمام اطاق‌ها و همهٔ دارایی وی را بررسی کرد فقط یک اطاق را در آنجا بسته یافت که ناظر آن را قفل کرده بود چون به اشارت و اصرار پادشاه آن را گشود شاه در آنجا جز لباس پارهٔ شبانی و نی ومشگ و عصای چوپانی چیزی ندید و ناظر توضیح داد که وقتی شاه عباس مرا به خدمت خویش در آورد دارایی من همین بود اگر شاه اجازه دهد با همین دارایی گذشته پی کار خود روم. سخن او و سادگی رفتارش پادشاه را متأثر کرد و او را بنواخت.

Tavernier, Voyages, Nouvelle Ed. 1981/ 168 seqq

۲۷— در شعر فرخی که متضمّن مدح ایازست، این بیت مخصوصاً قابل ذکرست:

نه برخیره بدو دل داد محمود　　　دل محمود را بازی مپندار

دیوان فرخی سیستانی /۱۶۳. اشارت غضائری هم در ین بیت:

مرا دو بیت بفرمود شهریار جهان　　　بر آن صنوبر عنبر عذار مشگین خال

ظاهراً مربوط به اوست. راجع به روایت چهارمقالهٔ نظامی عروضی، و تاریخ بیهقی در باب وی رجوع شود به فهرست آن کتابها. قصهٔ محمود و ایاز را زلالی خونساری و بعضی دیگر از شعراء عصر صفویه نظم کرده‌اند. در حکایات صوفیه و در بوستان شیخ و مثنویات عطار، ایاز غالباً مظهر کمال آداب محسوبست و مؤلف

چهارمقاله هم می گوید که هر چند حسنی نداشت با «آداب ملوک» آشنا بود.

۲۸— بهاء ولد از شخصی به نام تاج زید در جزو معاصران و آشنایان خویش یاد می کند، معارف، فصل ۱٦۸، و از همین تاج زید نقل می کند که شیخ سررزی با او چنین و چنان گفت، فصل ۱٦٦. پیداست که تاج زید از دوستان و مریدان شیخ محمد سررزی بوده است و صحبت او را ادراک کرده است.

۲۹— مقایسه شود با اشارت شیخ شطّاح: سیّد شاهان مشهد صدق را گفتند علیه السلام که فلان جوان در نماز بس تبسم می کند. گفت آن مرد بس نیکوباطن است در خدای. گریستن در نماز (را): کان علیه السلام یصلی و لجوفه ازیز کازیز المرجل من البکاء. روزبهان بقلی، شرح شطحیّات /۱۸۸.

۳۰—
Novalis, Heinrich von ofterdingen, Kap, II.

۳۱— این عیاضی به احتمال بسیار قوی باید همان ابو نصر احمد بن العباس الخزرجی السمرقندی فقیه مجاهد عهد سامانی باشد که گویند اهل علم و جهاد بود. ذکره الادریسی فی تاریخ سمرقند قال... اسره الکفرة فقتلوه صبراً فی دیار الترک فی ایام نصربن احمد بن اسد بن سامان الکبیر و لم یکن احد یضاهیه و یقابله فی البلاد لعلمه و ورعه وکتابته و جلادته و شهامته الی ان استشهد. الجواهر المضیئه، طبع حیدرآباد دکن ۷۰/۱.

۳۲— داستان زو پیر یازو پیروس در ایران قبل از اسلام /۵۵۰ مذکورست برای روایت هرودوت مقایسه شود با: حسن پیرنیا، مشیرالدوله، تاریخ ایران باستان ۵۳/۱— ۵۵۰. داستان پادشاه جهود دیگر هم که در دنبال این داستان می آید و با قصهٔ اصحاب اخدود مربوط است برخی جزئیاتش در مورد طفل و مادر یا دایه در داستان ماشطهٔ فرعون است در: میبدی، کشف الاسرار ۴۸٤/۱۰ ~.

۳۳— جولقیان طایفه‌یی از قلندران بوده‌اند که در قونیه و مصر و شام در عصر مولانا خانقاه‌ها داشته‌اند. این طایفه سر و صورت را می‌تراشیده‌اند و با لباسی از جوال — جوالک یا جولق — که نوعی رنگ سبز داشته‌است در کوی و برزن تردد می کرده‌اند. در باب احوال و آثار منسوب به این طایفه و اقوال منسوب به بعضی مشایخ آنها رجوع شود نیز به: جستجو در تصوف /۳۵۹ و ما بعد.

۳٤— برای تفصیل قصه و اختلافات آن در روایات مختلف رک:

Marie- Louise Teneze, le Conte populaire francais 1976, III/40 seqq.

در واقع قصه به صورتهای دیگر هم در ولایات مختلف فرانسه نقل شده است. چنانکه در یک روایت محلی (موسوم به Version Champenoise) طوطی می گوید شراب این مهمانخانه از انگوری پست به نام (gouais) به عمل آمده است. در یک روایت دیگر (موسوم به Version languedoc) گفته می شود که در مهمانخانه به جای گوشت گاو نر گوشت گاو ماده می دهند. به جای بره‌هم در ین روایت گربه ذکر می شود که با حضور طوطی تصورش خالی از ساده لوحی عامیانه‌یی به نظر نمی آید. سؤال هم در هر دو روایت از همین گونه قیاس است از جانب طوطی که از گربه می پرسد آیا تو نیز همین را گفته‌یی؟ حتی در یک روایت مکتوب متعلق به حدود ۱۳۷۲ میلادی در قصه، به جای طوطی از زاغچه La pie سخن می رود؛ مقایسه شود با مأخذ مذکور در فوق /۰٤٦. به هر حال این نکته که قصهٔ مولانا هم ظاهراً منشأ ادبی مکتوب مشهوری ندارد نشان می دهد که مولانا نیز باید آن را از مآخذ عامیانه و نقل افواه اقتباس کرده باشد. عبارت راجع به شراب که در قصهٔ فرانسوی مذکورست این است: Bere est su یعنی le Cidre est dur مقایسه شود با مأخذ مذکور در فوق /٤٦۰.

۳۵— صوفی طالبی سالها مجاهدهٔ بسیار می کشید... روزی به گورستان رفته بود و از امیدهای خود یاد می کرد و بسیار گریست خشتی زیر سر نهاد و بخفت در آن خواب کار او تمام شد... و مراد او حاصل شد برخاست و آن خشت را بر سر وروی می نهاد هر جا که می رفت با خود می برد ازمهمانی، از مسجد... و مرد لطیف و ضعیف... (یکی) گفت چرا این را به گوشه‌یی نمی دهی و نمی نهی؟ گفت در گور نیز این با من بوَد که من چیزی گم کرده بودم مدت مدید و نومید شده... روزی سر بر ین خشت نهادم آن چیز بیافتم. مقالات شمس تبر یزی /۷۴.

۳۶— عنوان این کتاب به اسپانیائی به اختصار عبارتست از. La vida de Lazarillo de Tormes و کتاب در ۱۵۵۴ در چندین شهر از چاپ برآمد و چون تعر یضی به فقر و شقاءِ اجتماعی حاکم بر تمام اسپانیا داشت، نو یسنده از ذکر نام خودداری کرد اما بعضی‌منتقدان تاثیر سبک و فکر اراسموس Erasmus حکیم و محقق هلندی معروف آن عصر را در ین نوشته قابل اشارت یافته‌اند. به هر حال رواج فوق‌العاده کتاب تدر یجاً منجر به تقلیدهایی شد که از شیوهٔ کار نو یسنده کردند و از تاثیر این تقلید آن نوع داستان که احوال طبقهٔ فقیر جامعه و مرد دغل کار و حقّه بازرند بیعار خانه به دوش Picaro را تصو یر می کند به وجود آمد که در ادبیات اروپایی به جهت نوع قهرمان خویش «پیکارِسگ» Picaresque خوانده شد و داستان لازار یو از بهتر ین نمونهٔ آنها محسوبست. جزئیّات احوال لازار یو متضمن حوادث دلکش و جذاب است و ظاهراً نو یسنده غیر از واقعیت و تخیل در تصنیف آن از بعضی حکایات رایج و حتی پاره‌یی حکایات اسلامی و عربی رایج در اسپانیا هم استفاده کرده باشد. قصهٔ مورد نظر که با آنچه در مثنوی به جوحیٰ و در سایر مآخذ غالباً به ابن درّاج طفیلی (مآخذ قصص/۷۷) منسوب داشته‌اند شباهت دارد، ممکن است از منابع اسلامی ماخوذ بوده باشد. در هر حال جنبهٔ عامیانهٔ قصه محل تردید نیست و وجود همین روایت خود تا حدی مو ید دعوی است. در باب احتمال ارتباط قصه با مآخذ اسلامی و بحثهایی که در ین باره انجام شده است رجوع شود به:

La Vida de Lazarillo de Tormes, Ediciŏn de Joseph V. Ricapito, Edicion Catedra, Madrid 1980/170-

۳۷— داستان مرغک Le Lai de l' oiselet در زبان قدیم فرانسوی ظاهراً در اواسط قرن سیزدهم به وسیلهٔ شاعری مجهول الاسم نقل شده است. مرغ در ین قصه مرغ الهی خوانده می شود و درخت و باغی هم که این مرغ الهی هر صبح و شب به آنجا می آید و نغمه می خواند در پایان قصه ناپدید می گردد و اثری از آن باقی نمی ماند. مردی سفله Vilain که این مرغ را در تملّک داردو هر روز این مرغ خوش آواز سخنگو را می بیند که می آید و آواز می خواند و پرواز می کند و روز دیگر باز می گردد درصدد بر می آید که هر طور هست مرغ را به دام خویش اندازد و چون سرانجام مرغ را به دست می آورد مرغ به تضرع و التماس ازوی درمی خواهد وی را رها کند تا سه اندرز پر بها به وی بدهد. اندرزها هم با اندک اختلاف در طرز تعبیر همانهاست که در مثنوی و کیمیای سعادت و الهی نامهٔ عطار و سایر مآخذ شرقی آمده است. اینکه قصه از شرق به اروپای قرون وسطی راه یافته باشد ظاهراً مورد تردید نیست. برای تحر یر جدید حکایت و بعضی تفصیلات در باب مأخذ قصه رجوع شود به:

A. Pauphilet, Aucassin et Nicolette, et Autres Contes de Jongleurs, Paris 1932/53-69.

۳۸— جوابی که این رند کهنه کارشوخ طبع ظر یف ایتالیایی به رؤ یاهای همسفران خویش می دهد چقدر

بالحن کلام آن مسلمان در حکایت مثنوی شباهت دارد:

- Io. sognai che uno dei miei Compagni era diventato un ucello, e volò, volò finche giunse al pianeta Marte, l'altro era diventato un pesce e nuotò, nuòtò, finchè arrivò in fondo al mare. Sapendo che essi erano cosi lontano e che nessuno dei due sarebbe ritornato in tempo per colazione, mi vestii, scesi in cucina, andai pianpiano alla dispensa, l'apre, mangiai il pollo e il pane, bevvi la mezza bottiglia di vino, e scappai di nuovo a letto.

من خواب دیدم که یکی از رفیقانم پرنده‌یی شد، پرید و پرید تا رسید به ستارهٔ مریخ، آندیگری ماهیی شد و شنا کرد شنا کرد تا رسید به قعر دریا، چون دانستم که آنها تا این حد دور رفته‌اند و هیچ یک از آند و نخواهد توانست به موقع برای صرف ناشتا باز گردد من هم لباس به تن کردم، به مطبخ فرود آمدم، آهسته آهسته به قفسه نزدیک شدم، آن را گشودم، جوجه و نان را خوردم و نیم بطر شراب را هم نوشیدم و دو باره به سوی بستر دویدم.

این قصه را در اوایل پائیز ۱۹۶۱ در کتابی درسی خواندم و با وجود فحص و سؤال از معلم ایتالیایی مأخذ آن را در خارج از کتاب درسی نیافتم، در آخرین سفر به رم ۱۹۷۶ یک دوست ایتالیایی از ایرانشناسان جوان مقاله‌یی شامل بحث درین قصه و بعضی قصه‌های عامیانهٔ ایتالیایی مشابه به من داد که متضمن مأخذ این قصه هم بود. متأسفانه در دستبرد شبانه‌یی که درین اواخر در مدرسه به دفتر کارم زده شد، این مقاله با مقداری از اوراق و اسناد و نسخه‌های نشر نشدهٔ پاره‌یی کارهای من یغما یا مفقود شد. باشد که اگر باز فرصتی حاصل آید مأخذ آن را به دست آرم.

۳۹ و ۴۰— آیا ممکن است قصهٔ خلیفهٔ مصر و شاه موصل که مأخذ آن بی شک با نشوار المحاضره و اصل مأخذ المستطرف باید مربوط بوده باشد (مآخذ قصص /۹۲— ۱۹۰)، چیزی هم از قصهٔ ناصر خلیفه با سلجوق خاتون دختر ارسلان بن سلیمان بن قتلمش را متضمن بوده باشد؟ برای این قصهٔ اخیر رجوع شود به: تجارب السلف /٤ — ۳۲۱. در مورد قصهٔ غلام هندو و شیوهٔ وحشیانهٔ تزویج وی با یک امرد هر چند صورت مذکور در مثنوی از مقولهٔ هزل قبیح و ستم ظریفی خشونت آمیز عامیانه است بعید نیست اصل حکایت از پاره‌یی آداب و رسوم مربوط به آئین ازدواج در نزد اقوام باستانی هم بعضی نشانها همراه داشته باشد. به‌موجب بعضی اطلاعات در نزد برخی هندوان در مراسم عروسی داماد را آرایش زنانه می کرده‌اند. در Argos در مراسم عروسی برای داماد ریش مصنوعی می گذاشته‌اند. در کوس (Co's=) داماد برای آنکه عروس را پذیره شود می بایست لباس زنانه بپوشد. در اسپارته به‌روایت پلوتارک سر عروس را می تراشیده‌اند، و او را در حجره‌یی تاریک نگهمیداشته‌اند تا داماد پنهانی به سر وقت او برود. ظاهراً قسمتی ازین مراسم، حتی صورتهای آمیخته با هزل و خشونت آنها، از مقولهٔ آداب تشرف و ورود پسران به مجمع مردان زندار بوده است و به نحوی می خواسته است آنها را به این معنی متوجه کند که به قول شیخ: مردیت بیازمای و آنگه زن کن.

٤۱— از جمله مولّف فاتح الابیات حکایت را متضمن اشارت به رمز مراتب سلوک می یابد چنانکه برادر مهتر و میانین را از ین جمله مظهر سالک مجذوب و برادر کهتر را مظهر مجذوب سالک و واجد مرتبهٔ جمع الجمع می خواند. حاجی شیخ هادی سبزواری، درین باب خاطر نشان می کند که درین قصه «شاه عقل کلّ است که عقول مفارقه وجوه او یند و سه پسر اونفس ناطقهٔ قدسیه وعقل نظری وعقل عملی... وآمدنشان به قلعهٔ ذات الصور هبوطشان باشد از عالم عقول کلّیه به این عالم صوری دنیوی و چین عالم صورت و

نگارش است زیرا که چین اقصی الممالک و صورت نگاری در آن متکامل است. و مراد از دیدن صورت مثالی، اینصورت طبیعی است که پیش از ورود به این عالم همهٔ ارواح بر عالم ذرّ و موطن عهد و میثاق که عالم مثال است وارد شده اند. شرح اسرار /۴۹۳.

۴۲— ذوالعینین تعبیر یست از آنچه صوفیه از آن به ذوالعقل و العین عبارت می نمایند و آن عنوان کسی است که حق را در خلق می بیند و بدینگونه نه از حق به خلق مشغول است نه به خلق از حق محجوب. البته آنکس که حق را ظاهر می بیند و خلق را که مرآت حق است نمی بیند ذوالعین است و آنکس هم که حق را مرآت خلق می یابد و به سبب رؤیت صورت مرآت را نمی تواند دید ذوالعقل است. مرتبهٔ ذوالقعل و العین که جامع این دو مقام است مرتبهٔ اکمل است و صاحب آن را محققان ذوالعینین می خوانند. قطعهٔ محیی الدین ابن عربی:

ففی الخلق عین الحقّ ان کنت ذاعین	و فی الحق عین الخلق ان کنت ذاعقل
و ان کنت ذاعقل و عین فما تری	سوی عین شیئ واحد فیه بالشکل

که عبدالرزاق نقل می کند، اصطلاحات، ضمیمهٔ شرح منازل /۱۸۰ و رباعی جامی:

ذوالعینی اگر نورحقست مشهودست	ذوالعقلی اگر شهود حق مفقودست
ذوالعینی و ذوالعقل شهود حق و خلق	با یکدیگر اگر ترا موجودست

که خود وی آن را در رسالهٔ شرح رباعیات می آورد. برتلس، تصوف و ادبیات تصوف، متن روسی /۴۵۸؛ ترجمهٔ فارسی /۸—۶۳۷ مفهوم ذوالعقل و العین را که ذوالعینین تعبیر دیگری از آنست روشن می کند. نیز مقایسه شود با رباعی ذیل در وصف آنها که حق و خلق را با هم می بینند:

آنان که حق و خلق به هم می بینند	بی حق بر خلق یک نفس ننشینند
محجوب از ین هر دو نباشند یکدم	از هر شجری میوهٔ آن می چینند

فرهنگ آنندراج ۲۰۱۲/۳.

۴۳— شهرت گیلان به هوای مرطوب که با مزاج غربا غالباً ناسازگار به نظر می ایددرضرب المثل معروف: مرگ می خواهی برو به گیلان، امثال و حکم ۱۵۳۲/۳ منعکس است، هر چند آن عبارت در بیان این معنی صراحت ندارد. کثرت رطوبت این ولایت که موجب ملال غرباست در اشارت زکریا بن محمود قزوینی هم پیداست:و المطر کثیر جدّ ربما یستمر اربعین یوماً لاینقطع لیلاً و لانهاراً و یضجر النّاس منه. آثار البلاد /۳۵۳. بیست و هفت هزار خانوار از ارامنهٔ جلفای ارس را که شاه عباس اول به گیلان کوچ داد، اقلیم ناسازگار آنجا یا به قول تاورنیه le rude Climat هلاک کرد. تاورنیه، متن فرانسوی، چاپ جدید۱/ ۹۰. طرفه آنست که نظیر این اقوال در باب جرجان هم منقول است، چنانکه روایت ذیل از مولف آثار البلاد، تا حدی نظیر اشارت تاورنیه در باب گیلان است: وحکی انّه کان بنیسابور فی ایّام الطاهریّه ستمائة رجل من بنی هلال یقطعون الطریق فظفروابهم و نقلوا ثلاثمائة الی جرجان و ثلاثمائة الی جرجانیة بخوارزم فلماتم علیهما الحَول لم یبق ممّن کان بجرجان الاّ ثلاث نفس و لم یمت ممّن کان بجرجانیه الا ثلاثه. آثار البلاد/ ۳۴۹. در هر حال هوای جرجان هم بیشتر به ناسازگاری مثل بوده است: هواء جرجان موصوف بشدة تغیّره و اختلافه فی یوم واحد. ثمار القلوب /۵۵۴. عبارت منسوب به ابوالفضل بدیع هم که می گوید درجرجان: التّجار اذارای الخراسانی نحت التابوت علی قدّه، در تاریخ بیهقی نقل است؛ مقایسه شود با فرار از مدرسه /۱۱—۲۱۰ و نشان می دهد که خواجهٔ گیلانی هم مثل غریبهٔ خراسانی، در سرزمین مرطوب گیلان و جرجان نمی توانست جز بیماری و مرگ خود را توقع داشته باشد.

۴۴— در بارهٔ لقمان حکیم، مقایسه شود با: از چیزهای دیگر /۷۵ و مابعد.
۴۵— ظاهراً قصه خواستگاری خورشیدشاه و برادرش فرخ روز، از دختر پادشاه چین و مسأله* سرو سخن گوی و کشتی گرفتن با غول سیاه و همچنین بعضی مواضع دیگر این قصه در حکایت سمک عیار هم با قصهٔ گل به صنوبر چه کرد، مربوط باشد و بدینگونه به نوعی با داستان قلعهٔ ذات الصُوَر از اصل واحد. مقایسه شود با: سمک عیار، طبع دکتر خانلری، انتشارات دانشگاه طهران ۱/۲۵، ۴۲، ۵۶ و مواضع دیگر.

۷

۱— ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم /۶۱—۱۶۰؛ مقایسه شود با /۲۶۷.
۲—رحلهٔ ابن جبیر /۱۷۴، ۱۷۵؛ مقایسه شود با: مناقب العارفین ۸۱۲/۲.
۳— چنانکه عبدالرزاق در تاویلات خویش که غالباً به نام تفسیر محیی الدین معروف شده است در مورد سورة الفیل (۱/۱۰۵) خاطر نشان می کند که اینجا ابرهه عبارت از نفس است ۸۵۵/۲، و در باب آیهٔ کریمهٔ مربوط به ایمان آوردن جن (۶۹/۲۹) می گوید تطبیق آن با احوال نفس ممکن است ۴۹۱/۲، و خود او این طرز تاویل صوفیانه را هم تطبیق می خواند. نظیر این طرز تلقی در مثنوی هم بسیارست و از آنجمله می توان اشارت وی را در ذکر موسی یاد کرد که به آن تقریب، حال موسی و فرعون را بر احوال مخاطب مثنوی — در معنی عام یا مجهول — تطبیق می کند و می گوید: موسی و فرعون در هستی تست *۱۲۵۳/۳آ. برای تفصیل بیشتر در باب این شیوهٔ تاویل مقایسه شود با:

Goldziher, I, Die Richtungen der Islamischen Koranslegung/243.

۴ — عبدالله بن خطل از بنی تمیم بن غالب بود و او اسلام آورد و پیغمبر او را برای جمع آوری صدقات فرستاد اما او در راه مولای خویش را که هم مسلمان بود بکشت و مرتدشد و به مکه رفت و دو تن کنیزان خویش را هم که به او پیوستند واداشت تا در هجو پیامبر اشعار تغنّی نمایند. عبدالله بن خطل را که بدینگونه مایهٔ ایذاء رسول گشته بود و در بدگویی از وی و اظهار مخالفت شدید با اسلام اصرار ورزیده بود در فتح مکه سعید بن حُرَیث مخزومی به امر رسول به قتل آورد و از دو کنیز وی نیز یکی کشته شد و آندیگر بگریخت و بعدها اسلام آورد. طبری، طبع دخویه ۱، ۱۶۴۱/۳؛ ابن اثیر، الکامل، طبع مصر ۱۶۹/۲. ولیکن عبدالله بن سعد که رسول به قتل او نیز فرمان داده بود به وسیلهٔ عثمان از قتل نجات یافت. و مولانا ظاهراً احوال این دو عبدالله را که هر دو مرتد بوده‌اند و در فتح مکه هم پیغمبر به قتل آنها فرمان داده است با هم خلط کرده باشد. در بارهٔ عبدالله بن سعد، بلاذری می گوید: کتب له (ای للنبیّ صلی الله علیه و سلّم) ثم افتتن وارتد وخرج الی قریش کافراً و کان اذا املی علیه «الکافرین» جعلها «الظالمین» و اذا املی علیه «عزیزاً حکیما» کتبه «عفورا رحیما» و اشباه ذلک فقال انا آتی بمثل ما اتی به محمد.. ثم انه اسلم بعد فتح مکة، انساب الاشراف، طبع حمیدالله/ ۵۳۱. در باب احوال او در فتح مکه رجوع شود به: طبری ۴۰/۳ — ۱۶۳۹؛ و الکامل ۱۶۸/۲؛ و واحدی، اسباب النزول، بیروت ۱۹۸۲/۱۲۶.

۵— در تفسیر آیهٔ شریفهٔ و اعتصموا بحبل الله جمعیاً (۹۸/۳) در تفسیر میبدی آمده است: و حبل الله اینجا قرآن است که پیوند رهی با الله به آنست و پیمان «الله» با بنده در آن است. روی عن النبی صلی الله علیه و سلم انه قال: انی تارک فیکم کتاب الله هو حبل الله من اتبعه کان علی الهدی و من ترکه کان علی

الضلاله. کشف الاسرار۳/۲۳۱. قال الطبرسی: و قیل فی معنی حبل الله اقوال احدها انه القرآن و ثانیها انه دین الله و الاسلام و ثالثها ماروله ابان بن تغلب عن جعفر بن محمد علیهما السلام قال نحن حبل الله الذی قال الله تعالی واعتصموا بحبل الله جمیعاً~. در ین باب و در باب خبر ثقلین و مفهوم عترت که هم با معنی حبل الله و حدیث مربوط به آن مناسبتی دارند رجوع شود به: سفینة البجار ۱/۲۰۷، ۱۲۲ و ۲/۷—۱۵۶.

۶— عن آنس قال: مات النبی صلی الله علیه و سلم و لم یجمع القرآن غیر اربعة: ابوالدرداء و معاذبن جبل و زیدبن ثابت و ابوزید قال: و نحن ورثناه. صحیح بخاری،ج۶/ ۲۳۰. و کلام مولانا ممکن است ناظر به اشارات مربوط به منع از اختلافات ناشی از قرائت باشد: عن النبی صلی الله علیه و سلم قال اقرؤا القرآن ما ائتلفت قلوبکم فاذا اختلفتم فقوموا عنه. صحیح بخاری ۶/۵—۲۴۴. به هر حال مسلم است که اجزاء قرآن را جماعت کثیری از صحابه در حفظ داشته اند. قال الماوردی: و کیف یمکن الاحاطة با نه لم یکمله سوی اربعة و الصحابة متفرقون فی البلاد و ان لم یکمله سوی اربعة فقد حفظ جمیع اجزائه مئون لا یحصون... و ذکر الحافظ شمس الدین الذهبی فی کتاب معرفة القراء ما یبین ذلک و انّ هذا العدد هم الذین عرضوه علی النبی صلی الله علیه و سلم و اتصلت بنا اسانید هم و اما من جمعه منهم و لم یتصل بنا فکثیر. البرهان للزرکشی ۱/۲۴۲~ . در غزوهٔ بئرمعونه کسانی از صحابه که به عنوان قرّاء مشهور بودند کشته شدند و تعدادشان بالغ بر هفتاد کس می شد و بعد از رسول هم در واقعهٔ یمامه هفتاد تن از قرّاء کشته شدند و اینکه در خبری هم آمده است که قرآن را از ین چهارتن اخذ نمائید: عبدالله بن مسعود و سالم و معاذ و ابیّ بن کعب، مستلزم آن نیست که دیگری از صحابه در آن زمان در حفظ قرآن با آنها شریک نباشد. در ین باره و در باب جمع قرآن و حفظ و روایت صحابه رجوع شود به: سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، مصر ۱۹۷۴، ج ۱/۵۳—۲۴۴؛ الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن، بیروت ۱۹۷۲، ج ۱/۴۳—۲۴۱.

۷— لکلّ آیة ظهر و بطن و لکل حرف حد و لکل حد مطلع. سیوطی، الاتقان ۲۲۵/۴؛ رجوع شود نیز به: شرح تعرف ۱۴۲/۲؛ برای بررسی از دیدگاه متألهان خاصه مقایسه شود با: الاسفار الاربعه ۳۶/۳.

۸— در باب این مساله رجوع شود به: سیوطی، الاتقان ۷/۳—۵. زرکشی هم در بحث راجع به مواقع وقف و ابتداء در مورد «الراسخون» در ینجا می گوید: یحتمل ان یکون معطوفا علی اسم الله تعالی و یحتمل ان یکون ابتداء کلام و هذا الثانی هو الظاهر. البرهان، ج ۲/۲۱۲. علامه قطب الدین شیرازی در ین باره می نویسد: و بدانک به سبب وقف معانی مختلف شود چنانکه در ین آیت که: و ما یعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم. چه اگر وقف (نه) اینجا کنیم لازم آید که تاویل متشابهات جز خدای نداند. درة التاج، بخش نخستین ۸۸/۱. و اینکه راسخون در علم عالم به تاویل باشند ظاهراً در نزد حکماء و بعضی علماء مخصوصاً بیشتر مقبول بوده است. مقایسه شود با: ابن رشد، فصل المقال، طبع و ترجمهٔ گوتیه /۱۰. غیر از سلطان ولد که در رباب نامه راسخون در علم را کاملان اولیاء می داند، رباب نامه /۵۷، این عبارت شمس تبریزی هم نشان می دهد که در حوزهٔ فکری و تعلیمی مولانا به هر حال این طرز تلقی بی سابقه و غیر قابل تصور نیست: اینک ضمیر و الراسخون فی العلم است زیرا که تاویل سخن دانست. مقالات شمس تبریزی /۱۶۳. در باب راسخون فی العلم و اوصاف آنها از دیدگاه صوفیه از جمله رجوع شود به: عین القضات تمهیدات، چاپ عفیف عسیران/۸۱—۲۸۰. نیز در باب قول ابن رشد مقایسه شود با: تهافت التهافت، طبع سلیمان دنیا ۷۹۲/۲.

۹— تأویل در نزد صوفیه تفسیر ظاهر را نفی نمی کند. به خلاف باطنیه که نزدآنها غالباً مستلزم نفی ظاهر است و باطنیه تاویلات خود را که منجر به نفی و لغو ظواهر احکام شریعت می شود به امام منسوب می دارند و گویند

«پیغامبران اصحاب تنزیل باشند و امامان اصحاب تاویل.» جهانگشای جوینی ۱۵۰/۳. و قول آنها به این دعوی منتهی می شود که «شریعت را باطنی و ظاهری هست اصل باطن باشد و چون بر باطن شرع واقف شدند از تهاون به ظاهر خلل نباشد.» ایضاً جهانگشای ۳/۳—۱۵۲. به هر حال صوفیه تاویل به معانی باطنی را جز تا آن حد که حفظ معنی ظاهر آن ممکن و در واقع قائم باشد روا نمی دیده اند و کشف معنی باطن را به هیچ وجه مجوز تهاون یا تقصیر در رعایت لوازم معنی ظاهر احکام شرع نمی دانسته اند.

۱۰— در باب حقایق التفسیر سُلَمی رجوع شود به: سیوطی. طبقات المفسرین /۳۱؛ مقایسه شود با: ذهبی، تذکرة الحفاظ ۲٤۹/۳؛ سبکی، طبقات الشافعیه ٦۱/۳؛ ابن تیمیّه، منهاج السنه ۱٥٥/٤. مولانا چنانکه از گفتهٔ افلاکی بر می آید کتاب سلمی را با نظر تکریم و تقدیر تلقی می کرده است. مناقب العارفین ٥/۲—٦۰۳.

۱۱ و ۱۲— قال [بعض العلماء]: التفسیر بیان لفظ لایحتمل الاوجهاً واحداً و التاویل توجیه لفظ متوجه الی معان مختلفه الی واحد منها بما ظهر من الادلّه، سیوطی، الاتقان ۱۹۲/٤. التاویل اصله من الاول و هو الرجوع فکانه صرف الآیة الی ما تحتمله من المعانی، ایضاً الاتقان ۱۹۲/٤ و قال قوم منهم البغوی و الکواشی: التاویل صرف الایة الی معن موافق لما قبلها و ما بعدها تحتمله الآیة غیر مخالف الکتاب والسنّة من طریق الاستنباط. الاتقان، ۱۹٤/٤، ۲۱۲ و اما ما یذهب الیه بعض المحققین ان النصوص علی ظواهرها و مع ذلک فیها اشارات خفیة الی دقایق تنکشف علی ارباب السلوک یمکن التطبیق بینها و بین الظواهر المراده فهو من کمال الایمان و محض العرفان. تفتارانی، شرح العقاید النسفیه /۱٤۳؛ مقایسه شود نیز با: کشف الاسرار ۲۰/۳؛ سیوطی، الاتقان ۲۲٤/٤.

۱۳— تاویلات عبدالرزاق کاشانی مولف شرح فصوص الحکم و شرح منازل السائرین را اخیراً نیز از روی خطا، تحت عنوان تفسیر شیخ محیی الدین بن عربی، در دو مجلد، در بیروت ۱۹٦۸ نشر کرده اند. اما از خود کتاب و نسخه های خطی موجود آن، و همچنین از گفته های حاجی خلیفه در کشف الظنون و آنچه جامی از آن با تصریح به نام تفسیر تاویلات عبدالرزاق نقل می کند /٤۸۰، ٤۸۲، در اسناد آن به عبدالرزاق جای تردید باقی نمی ماند. در واقع حاجی خلیفه با آنکه این عبدالرزاق کاشانی (وفات ۷۳۰) را با عبدالرزاق سمرقندی (وفات ۸۸۷) خلط کرده است در انتساب این تفسیر به عبدالرزاق اشتباه نمی کند، نسخه های خطی مهم موجود کتاب هم آن را به عبدالرزاق منسوب می دارند نه به محیی الدین بن عربی. در ین باب از جمله رجوع شود به:

Brockelmann GAL, Supp II, 280, Supp. I. 791.

به علاوه از عبارت خود کتاب، طبع بیروت ۱۹٦۸، ج ۲۸۸/۲ هم در تفسیر آیهٔ شریفهٔ ۳۲ سورهٔ ۲۸ برمی آید که مولف مرید شیخ نورالدین عبدالصمد نطنزی بوده است. و این شیخ نورالدین چنانکه جامی هم در نفحات /٤۸۲ خاطر نشان می کند مرشد و شیخ عبدالرزاق کاشانی است نه مرشد شیخ محیی الدین بن عربی، و از مکتوب معروف خود عبدالرزاق به علاء الدوله هم برمی آید که مرشد او شیخ نورالدین عبدالصمد نطنزی بوده است و او کتاب فصوص الحکم ابن عربی را بادیدهٔ تقدیر می نگریسته است. در باب مناقشهٔ علاء الدوله با وی و مکاتبه یی که در مسألهٔ وحدت وجود فیما بین آنها روی داده است رجوع شود به: دنبالهٔ جستجو /۹—۱۲۷؛ و نیز به مقالهٔ ذیل که متأسفانه هنگام تحریر این یادداشتها در دسترس نبود:

Landolt, H. Der Briefwechsel Zwischen Kasani und Simnani, Der Islam,

1973/ 26-81.

۱۴— در باب مناقشهٔ مولانا با قانعی رجوع شود به همین کتاب، فصل ۵، شمارهٔ ۲۲.

۱۵— علم کز تو ترا بنستاند جهل از آن علم به بود صد بار

دیوان سنایی /۱۲۰. به همین سبب هست که صوفیه در علم رسمی طعن دارند: الحمدلله الذی نجّینا من العلوم الرسمیه بالمن و الافضال، خطبه کتاب اصطلاحات عبدالرزاق، هامش شرح منازل السائرین /۸۶~. اینکه شیخ میهنه کتب خود را در خاک می کند و غزالی علم فقها را از مقولهٔ علم آخرت نمی شمرد نیز به جهت همین عدم علاقهٔ صوفیه به علم رسمی است. و برای اجتناب از تمام آنچه به عنوان علم حجاب سالک است سنایی در حق کسانی که به اینگونه علوم اشتغال دارند به تعریض خاطر نشان می کند:

نه فقیهی چو حرص و شهوت کرد مر ترا فرع جوی و اصل گذار
ره رها کرده‌ای از آنی گم عز ندانسته‌ای از آنی خوار

دیوان /۱۲۰. به هر حال کراهیت از علم و فرهنگ رسمی رایج اهل عصر در بین نحله های قدماء یونان هم مذکورست. از جمله اینکه اصحاب ابیقور نسبت بدانچه به یونانی «ادب» یا «تربیت» Paedia می خواندند علاقه یی نشان نمی دادند، از آن رو بود که آنها معتقد بودند «ادب» یا تربیت در تامین سعادت تاثیری ندارد. مقایسه شود با:

Festugière A.J. Epicure et ses Dieux, 1946/51.

آیا در قصهٔ اعرابی و جوال ریگ، مولانا هم همین نتیجه را در مدّ نظر ندارد؟ در داستان ملاقات شمس و مولانا هم شمس می کوشد تا وی را از این استغراق در علم رسمی بازدارد و کرامات منسوب به وی در ین زمینه — مثل درآب افکندن اجزاء دفتر معارف والدوی و نظایر آن — نیز حاکی از سعی شمس در توجه دادن و الزام کردن مولاناست به رهایی از قید و تعلق به علوم رسمی.

۱۶— موارد مذکور در متن به عنوان شاهد کافی به نظر می رسد سایر موارد که نیز در مثنوی فراوان است از اینگونه است: رحمة للعالمین (۱۰۷/۲۱) که آن را اشارت به حال دانا می شمرد ۷۱۷/۱ ★، روح الامین (۱۹۳/۲۶) که آن را در حق پیغمبر می آورد ۷۳۸/۱ ★، علم من لدن (ماخوذ از قرآن کریم ۶۵/۱۸) که آن را متضمن الطاف الهی می شمرد ۸۱۳/۱ ★، ملیک دین (مأخوذ از قرآن ۳/۱) که شادی و غم انسان را به وی منسوب می یابد ۸۳٤/۱~★، امه الهاویه (۹/۱۰۱) که آن را اشارت به فرجام کارمنکران آتش نهاد می خواند ۸۷۷/۱ ★، رب الفلق (۱/۱۱۳) که ضرورت تسلیم به حق و توکل بروی را از آن استنباط می کند ۹۱۱/۱ ★، هل من مزید (۳۰/۵۰) که آن را زبان حال نفس و حرص سیری ناپذیر او نشان می دهد ۱۳۸۰/۱ ★، ثم وجه الله (۱۱۵/۲) که تحقق و دریافت آن را برای کسی که با وسوسهٔ ابلیس بدخواه موافق باشد ناممکن می داند ۱۳۹۸/۱ ★، لا تخافوا (۳۰/٤۱) که آن را نزل خایفان و مایهٔ آرامش آنان که خوف خدا در دل دارند می داند ۱٤۲۹/۱ ★، فی لبس من خلق جدید (۱۵/۵۰) که آن را حال کسانی که ناظر به عوالم حسّی نیستند می داند ۲۰۳۶/۱ ★، اهدنا (الصراط المستقیم ۵/۱) که آن را متضمن اشارت به شیوهٔ کار آن مومن می داند که در آنچه انفاق می کند نظر جز بر قبول حق ندارد ۲۲۳٤/۱ ★، ناقة الله وسقیاها (۱۳/۹۱) که آن را مثل جسم صالحان همچون کمینی در هلاک طالحان تصویر می کند ۲۵۱۳/۱ ★، ربّ هب لی (۳۵/۳۸) که آن را درخواست حالی می داند که سلیمان بدون نیل به کمال نمی توانست بدان دست یافت ۲۶۰٤/۱~★، قل تعالوا (۶۱/۳) که آن را متضمن الزام به نفی خود می داند و تحقق آن را نیز بجز با شرم

اشکنی ممکن نمی داند ۲۶۹۴/۱ ★، تجری تحتها الانهار (۲۵/۲) که آن را تصویری از آنچه حس و ادراک ما بدان آگاه نیست نشان می دهد ۲۷۱۸/۱ ★، یضلک عن سبیل الله (۲۶/۳۸) که موجب و مایهٔ این اضلال را دوستی آرزو و هوی نشان می دهد ۲۹۵۷/۱ ★، شاور هم (فی الامر ۱۵۹/۳) که آن را با توجه به بی نیازی رسول ازرای و رهنمایی دیگران نشان و ضرورت همراهی با رای و اندیشهٔ فرودستان می داند ۳۰۱۹/۱ ★، و در عین حال آن را مستند لزوم مشورت با گروه صالحان می بیند ۲۶۱۱/۶ ★، ظانّین بالله (۶/۴۸) که آن را اشارت به سوء فرجام منافقان و کسانی که به عطای خداوند اعتماد ندارند می داند ۳۰۳۷/۱ ★، فانتقمنا منهم (۱۳۶/۷) که آن را در مورد کسانی که پیش امر حق از خود فانی نگشته اند انتقام و مجازاتی اجتناب ناپذیر می شمرد ۳۱۰۳/۱ ★ و ۳۱۳۳ ★، یعجب الزُرّاع (۲۹/۴۸) که آن را وصف جانی که محو عشق گشته باشد می داند ۳۱۶۸/۱ ★، حُمُر مستنفره (۵۰/۷۴) که آن را اشارت به مباح شمردن خون کفار می یابد ۳۳۱۴/۱ ★، اهدنا (الصراط المستقیم ۵/۱) که آن را اشارت به لزوم اجتناب از راه ره گم کردگان و اهل ریا می داند ۳۳۹۱/۱ ★، هل تری من فطور (۳/۶۷) که آن را اشارت به لزوم تحری می داند و همچنان بر زبان زید از اشارت قول حق خاطر نشان می کند که اگر من روزن عالم حس را آنگونه که در نفخ صور خواهم گشود در همین نشئه بگشایم و انوار عالم غیب دنیای حس را روشن کند دیگر جایی برای تحری ها که فقط ظلمت و شب اقتضای آن را دارد باقی نخواهد ماند و آنجا که مجال هیچ تحری نباشد چگونه هل تری من فطور توانم گفت؟ ۳۶۲۹/۱ ★، الرحمن علی العرش استوی (۵/۲۰) که آن را در عین حال متضمن اشارت برلزوم تصفیهٔ قلب سالک از خواست و هوای نفس می داند و بدون آن لطیفهٔ قدسیه لایسعنی ارضی و لاسمائی و لکن یسعنی قلب عبدی المومن را که اشارت حدیث قدسی است و مضمون آن دل مؤمن حقیقی و انسان کامل رابی واسطه در تحت حکم حق قرار می دهد قابل تحقق نمی یابد ۳۶۶۵/۱ ★، لم یکن له کفوا احد (۴/۱۱۲) که آن را وصف بارگاه حضرتی می داند که باب رحمت را برای خلق می گشاید ۳۷۶۵/۱ ★، فتحت ابوابها (۳۹/ ۷۳) که آن را اشارت به ابواب حقایق می یابد که بر قلوب عارفان گشاده می آید و دیگران بدانجا راه ندارند ۱۶۵/۲ ★، فمنکم مومن و منکم کافر (۲/۶۴) که آن را اشارت به طرز تلقی دوست و دشمن از شخص واحد می یابد که این یک در وی همه کفر می بیند و آندیگر همه ایمان ۶۰۶/۲ ★، من جاء بالحسنه (۱۶۰/۶) که آن را مستند لزوم تحقق یافتن جان انسان به حسنات و نه اکتفا کردن به اینکه حسنه رابه جای آرد می داند ۹۴۴/۲ ★، هل اتی علی الانسان (۱/۷۶) که آن رابشارت به احوال خلق عالم در حال نطفه و اینکه در آن حال نام انسان بر آنها صدق نمی کرده است و وجودشان جز عرض که اشارت حق جوهر انسانی بدان بخشیده است نبوده است می داند ۹۷۶/۲ ★، و السماء ذات الحبک (۷/۵۱) که اشارت مربوط به سما را در آن متضمن ذکر نور الهی که غذای جان است می شمرد ۱۰۸۵/۲ ★، (عند ربهم) یرزقون (۱۶۹/۳) که این رزق شهیدان را غذای روحانی و صفای ربانی که از حق به جان آنها می رسد می شناسد ۱۰۸۸/۲ ★، تلک آیات الکتاب (۱/۱۰) که آن را اشارت به آنگونه آیات و الهامات لدنی می داند که روح عارف قبل از تعلق با جسم وی تلقی می کند و حکم آب را دارد که برای ماهی بیچاره مایهٔ حیات و بقاست ۱۷۰۳/۲ ★، اذکروا الله (ذکراً کثیراً ۴۱/۳۳) که این ذکررا همچون نوری که ما را از آتش باز می دارد و انس و راحت می بخشد تلقی می کند ۱۷۱۵/۲ ★، و ادعوا الله (۱۱۰/۱۷) که آن را متضمن اشارت به لزوم دعا و تضرع و اینکه مهر و رحمت حق در گرو همین زاری و دعاست نشان می دهد ۱۹۵۴/۲ ★، فی السماء رزقکم (۲۲/۵۱) که این اشارت را مستند اعتماد بر رزق روحانی و عدم پایبندی به

آنچه در عالم حس حاصل است می‌یابد ۱۹۵٦/۲ * و ۳۸۰٤/۲ *، اعرض عنهم (۳۰/۳۲) که این امر به اعراض از منکران را مبنی بر پندناپذیری آنها و اصرارشان بر مداومت در کفروانکار توجیه می‌کند ۲۰٦٦/۲ *، اشفقن منها (۷۲/۳۳) که آن ترس و امتناع آسمانها و زمین را از پذیرفتن امانت ناشی از تحاشی آنها می‌داند از قبول حیاتی که در آن باید با خلق زنده و با حق مرده بود با آنکه خود آنها بر خلاف انسان با حق زنده‌اند اما با خلق مرده و بیروح به نظر می‌آیند ۲۳۷۲/۲ * و ۲۳۷۰/۲~ *، ثم ارجع بصر (= البصر ٤/٦۷) که آن را داعی بر لزوم تامل در احوال آسمان و بیش از آن در احوال زمین نشان می‌دهد ۲۹٤٦/۲ * و ۲۹٤۷/۲~ *، یا آدم انبئهم با سمائهم (۳۳/۲) که آن را مستند برتری علم تحقیقی که آدم آموخته است بر علم تقلیدی می‌سازد و این نکته را که ملا یک طالب درس آدم شده‌اند مبنی بر ین امر می‌داند که علم آدم ناشی از تعلیم لدنی است و به همین سبب وهبی و تحقیقی است بحثی و تقلیدی نیست ۳۲٦۹/۲ *، یالیتنی کنت تراب (=تراباً ٤۰/۷۸) که آن را اشارت به شور و شوقی می‌یابد که حتی کافر را نیز در فراق حق بیتاب می‌دارد ٤۰۸/۳ *، خلقناکم (من تراب ۵/۲۲) که آن را متضمن الزام انسان به خاکباشی می‌داند ٤۵٤/۳ *، لا تخف (انک انت الاعلی ٦۸/۲۰) که آن را اشارت به ایمنی عارف از گزند خلق و متضمن بیان این نکته می‌داند که وقتی خداوند انسان را با فحوای چنین امری ایمن کرده باشد حتی اگر مایهٔ خوف هم بروی بگمارد همان مایهٔ خوف می‌بایست در نزد وی نشانهٔ ایمنی تلقی شود ٤۹٤/۳ *، علم القرآن (۲/۵۵) که آن را در مقابل فحوای علم بالقلم (۴/۹٦~) خاص صاحب وحی می‌داند و آنکس را که این علم بیواسطه به اوالقاءمی شودوالبته کسی جز رسول نیست صاحب مرتبه یی می‌یابد که جسم وی در حکم جان است ۵۹۳/۳ * و ۵۹٤/۳ *، لیس علی الاعمی حرج (۱۷/٤۸و٦۱/۲٤) که آن را رمزی از حال عارف می‌داند که از حق بصیر و از آنچه به کار خود وی مربوط است اعمی است و البته بروی تکلیف و حرج نیست اما هر مدعی که با شیادی و طراری دعوی این حالها کند نیز قولش مسموع نتواند بود ٦۷٦/۳ *، لاعلم لنا (۳۲/۲) که آن را سرمشق و نموداری می‌یابد که وقتی انسان دردل بدان اذعان نماید ممکن است مثل آنچه در مورد ملایک آمده است همین اذعان به قصور ادراک وی را در دریافت عنایت حق کمک کند ۱۱۳۰/۳ *، یهدی من یشاء (۳۱/۷٤) که آن را متضمن چشم بندی و مهر نهادن بر چشم کسانی هم که خداوند نمی‌خواهد آنها را هدایت کند می‌داند ۱۹۹۰/۳ *، غضّوا ابصارکم (۳۰/۲٤) که مضمون حکم آن را شامل سایر حواس هم می‌داند و این را برای آنکه فهم انسان از آنچه چشم و گوش و زبان از وی خرج می‌کند زیان نکند لازم می‌شمرد ۲۱۰۱/۳ *، انک میت و انهم میتون (۳۰/۳۹) که اشارت آن را در آنچه به جان کافران مربوط است مبنی بر ین معانی می‌یابد که جان آنها از پرتو جانان خالی است و به همین سبب مرده محسوبست ۲۵۳٦/۳ *، ان ردّوا لعادوا (۲۸/٦) که آن را اشارت به گرایش طبع انسان می‌داند به اسباب و به اینکه همین توجه به تمهید اسباب اوراسست‌پیمان و اعتماد ناکردنی می‌سازد ۳۱۵۸/۳ *، سقاهم ربهم (۲۱/۷٦) که آن را مستند الزام انسان به تحمل تشنگی و قبول حرمان در ین عالم می‌داند ۳۲۱۹/۳ *، کلوا من رزقه (۱۵/٦۷) که آن را بر خلاف آنچه عامه از آن درمی‌یابند اشارت به رزق حکمت که نصیب جانهاست می‌داند ۳۷٤۵/۳ *، نفخت فیه من روحی (۲۹/۱۵) که آن را اشارت به تفاوت و مغایرت بین روح و تن می‌یابد ۳۹۳۵/۳ *، تمنّوا الموت (ان کنتم صادقین ۹٤/۲) که این تمنای مرگ را نشانی از صدق ایمان می‌یابد ۳۹۳۷/۳ *، اصلها ثابت و فرعها فی السماء (۲٤/۱٤) که آن را اشاره به شجرهٔ وفاو سر محبت می‌داند ٤۳۸۸/۳ *، ظلوم و جهول (۷۲/۳۳) که آن را عبارت از فزون جو یی فضولانهٔ

انسان می داند که هم از عشق ناشی است ٤٦٧٢/٣ *، تطیّرنا بکم (١٨/٣٦) که آن را زبان حال کسانی که عطروحی آنها را گیج کرده است و به همین سبب از آن ناخرسندی دارند می بیند ٢٨٣/٤ *، لا تری فیها عوج (١٠٧/٢٠) که آن را وصف حال کسی می‌یابد که برای رهایی از آنچه در آن است مفرّی ندارد ١٨٥/٤ *، ربّنا انا ظلمنا (٢٣/٧) که آن را اعتراف اجتناب ناپذیری از جانب آدم به زلت خویش و نشانی از آدمیت و اختیار او تلقی می کند ٣٢٧/٤ * و ١٣٨٩/٤ *، مالک الملک (٢٦/٣) که آن را عنوان ملک بخشی حق و اینکه ملک را به هر کسی که می خواهد عطا می کند می داند ٦٦٤/٤ *، لا اله الا هو (١٦٣/٢) که آن را مستلزم نفی تمام ما سوی می پنداردواینکه قول بدان حتی نور ماه را هم در چشم انسان بی فروغ می سازد وتمام ماسوی رااز حقیقت بی بهره نشان می دهد ٨٦٨/٤ *، استعینوا (بالصبر و الصلوة ٤٥/٢ و ١٥٣) که آن را مضمون بشارت هرنبی می داند و تحقق هر گونه استعانت به صبر و صلات را در همین بشارت ممکن می یابد ١١٨١/٤ *، انظروا(٩٩/٦ و انظر الی آثار رحمة الله ٥٠/٣٠) که آن را متضمن اشارت به قلب می داند که تحقق رحمت به وسیلهٔ آن است و باغها و سبزه های عالم بیرون هم عکس آثار آن محسوبست ١٣٦١/٤ *، اقرب من حبل الورید (١٦/٥٠) که آن را نشان حال تشنه‌یی می یابد که در خواب است و آب در کنارش موج می زند ٣٢٤١/٤ *، انا خیر (منه خلقتنی من نار و خلقته من طین ١٢/٧) که آن را دم شیطانی می داند و قول بدان را با احساس بندگی مغایر می داند ٣٣٤٢/٤ *، بلّغ (ما انزل الیک ٦٧/٥) که آن را متضمن بشارت به وجود حکمت در تبلیغ پیام الهی می یابد والزام رسولان را در ابلاغ آن از ینجا ناشی می داند، چنانکه ضرورت قبول و تسلیم بدان را هم ناشی از همین نکته می یابد که بلاغ به امر حق و هم مستند بدان است ٣٠٨١/٣ * و ٣٥٨٥/٤ *، لعمرک (٧٢/١٥) که آن را نشانه‌یی از مزیت قدر رسول می داند و اشارت به عمر را در آن خطاب توجیهی برای اهمیت خلافت خاصهٔ الهی وی تلقی می کند ١١٢/٥ *، فلیبکوا کثیراً (٨٢/٩) که آن را اشارت می داند به اینکه تضرع و گریهٔ بنده وی را مثل طفلی که در دنبال گریهٔ خویش از مادر شیر و نوازش می‌یابد کمک می کند تاشیر فضل کردگار به وی رسد ١٣٧/٥ *، اقرضوا الله (٧٣/ ٢٠) که آن را متضمن ارشاد به این معنی می داند، که چون انسان از برگ و نوای جسم خویش در راه حق چیزی بکاهد در دل و جان وی چمن های روحانی خواهد شکفت ١٤٦/٥ *، یطهرکم (٣٣/٣٣) که آن را اشارت به لزوم سعی در رهایی از پلیدیهای تعلقات جسمانی می داند تا مایهٔ تطهیر وجود تواند گشت ١٤٩/٥ *، ارجعی (٢٨/٨٩) که آن را متضمن حصول پاکی برای آنکس که مخاطب آنست می شمرد و حتی نور آفتاب را که به حکم این خطاب هنگام افول رجعت می کند از همهٔ آلودگیهای عرصهٔ خاک پاک می یابد ١٢٦٢/٥ *، حملنا هم فی البر (٧٠/١٧) که آن را اشارت به احوال کسانی می داند که به علم ظاهر اختصاص دارند و از علم باطن که حملناهم فی البحر تعبیر آن است بی بهره‌اند ١٢٩٥/٥ *، فی السماء رزقکم (٢٢/٥١) که آن را مویّد این امر می داند که جان بدون بدن هم زنده است ورزقی که در آسمان دارد مربوط به همین حیات روحانی است ١٧٤٢/٥ *، لا تسرفوا (٣١/٧) که آن را فقط متضمن نهی از اسراف دراکل و شرب غذای جسمانی می داند و غذای روحانی را که نورجان است مشمول این نهی نمی شمرد ٢٧٠٨/٥ *، یدالله فوق ایدیهم (١٠/٤٨) که آن را اشارت به این نکته می داند که دست حق بیدریغ رزق می پاشد و کافر و مؤمن را بی هیچ تفاوت نعمت می بخشد ٢٧٩٥/٥ *، انصتوا (٢٠٤/٧) که آن را متضمن به این نکته می داند که اشتغال به کلام بیهوده انسان را از نیل به حقیقت که تشنگی روحانی وی را چیزی جز آن فرو نمی نشاند محروم می دارد ٣١٩٩/٥ *، و از همین روست که آن

را برای آنکس که زبان حق نیست مُستنَد الزام به سکوت می یابد ۲/ ۳۴۵۶ * و ۲ /۳۶۹۲ * وقبول این الزام رامایهٔ نیل به جزای خیرهم نشان می دهد۳/ ۲۷۲۶ *، لکم دینکم ولی دین (۶/۱۰۹) که آن را اشارت می یابد به اینکه اهل شهوات راه به عرصهٔ آنسوی حس ندارند و این خطاب در حق آنهاست ۵/ ۳۹۴۰ ، لا تؤاخذنا ان نسینا (۲/۲۸۶) که آن را متضمن اشارت به این می یابد که نسیان هم در پیشگاه حق خطا محسوبست ۵/ ۴۱۰۱ *، انارب (= انا ربکم الاعلی ۲۴/۷۹) که ضمن بحثی دقیق این قول فرعون را تزییف می کند و سرّرب و انا را در نیل به فنا تبیین می نماید ۵/ ۴۱۲۸~*، له الخلق (والامر ۵۴/۷) که در آن عالم خلق را که عالم صورت است همچون مرکوب و عالم امر را که جان بدان تعلق دارد همچون را کب نشان می دهد و راکب و مرکوب هر دو را همچنان در فرمان حق می یابد ۶/ ۷۸~*، نختم علی افواههم (۳۶/۶۵) که آن را اشارت به حرمان نااهلان از آنچه تعلق به خاصان دارد می شمرد ۶/ ۱۶۳ *، انا فتحنا (۴۸/۱) که در آن به این نکته اشارت می یابد که از خیرات آنچه در ملت انبیاء سلف خلق از آن محظور و محروم بودند در دین احمدی برای امت وی حصول پذیر شد ۶/ ۱۶۵ *، لفی خسر (۱۰۳/۲) که آن را اشارت به زیانکاری انسان و تمایل وی به شر می داند ۶/ ۷۷۰ *، انما (حیاة) الدنیا لعب (و لهو ۴۷/۳۶) که بر قیاس آن عالم را بازیگاه طفلان نشان می دهد، و خلق را از اینکه همچون اطفال در جایگاه بازی کلاه و پیرهن را از یاد ببرند بر حذر می دارد ۶/ ۴۵۷~*، اعملوا ما شئتم (۴۱/ ۴۰) که در آن مفهوم خذلان حق و اشارت آمیخته به وعده و تهدید را که در حق کافران هست نشان می دهد ۶/ ۱۳۲۶~*، ما ینطق (عن الهوی ۵۳/۳) که آن را اشارت به این معنی می داند که برخلاف سایر خلق آنچه بر زبان رسول می آید ناشی از هوی نیست تا ضبط آن از خطا ممکن نباشد، وحی است و از آنکس که خداوند وی را معصوم می دارد سخن هوی نمی زاید ۶/ ۱۶۰۲ * و ۶/ ۴۶۷۰ *، فی صلاة دائمون (= فی صلاتهم ~۷۰/۲۳) که آن را اشارت می داند به نماز عاشقان که منحصر به اوقات پنجگانه نمی ماند و دل و جان آنها دایم مستغرق ذکرست ۶/ ۲۶۶۹ *، من امر ربّی (= قل الروح ~۱۷/۸۵) که آن را اشارت می داند به اینکه سرّروح و حقیقت آن مختفی است و لاجرم آن را از طریق مثال نمی توان تفهیم و تعریف کرد ۶/ ۳۳۱۰ *.

۱۷ــ محتال علیه آنکه حوالهٔ وام بر ذمهٔ اوست و منه قول النبی صلی الله علیه و سلم و اذا احیل احدکم علی آخر فلیحتل، لسان العرب ۱۳/ ۲۰۲ احتال احتیالاً بالدَّین نقله الی ذمّته.

۱۸ــ موارد ذیل را نیز می توان بر شواهد مذکور در متن افزود: چنانکه وقتی در بیان این نکته که مقصد و حکمت از خلقت بشر تحقق معنی عبادت بوده است به آیهٔ شریفهٔ و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون (۵۱/۵۶) ارجاع می دهد غرض وی البته بحث و استدلال نیست تشویق و تحریض آمیخته با قصد تیمن و تبرک است ۳/ ۲۹۸۸ * همچنین وقتی، با اشاره به فحوای آیهٔ شریفهٔ: الشیطان یعد کم الفقرو یأ مرکم بالفحشاء (۲/۲۶۸) مخاطب را به قرآن ارجاع می کند بیشتر با تحذیر از کید شیطان و تاکید در لزوم اجتناب از شرّوی نظر دارد ۵/ ۶۱ * و وقتی به مناسبت اشارت به صفت «وفا» به آیهٔ کریمهٔ: ومن اوفی بعهده من الله در سورهٔ مبارکهٔ توبه (۹/۱۱۲) استناد و ارجاع می کند برای آنست که تا ضمن تبرک و تیمن اهمیت این صفت را به مخاطب خاطر نشان نماید و از همین روست که مقارن با ارجاع به این آیه این نکته را هم متذکر می شود که خداوند از وفا فخر می کند ۳/ ۳۲۳ * چرا که در اینجا خداوند به همین اوفی بودن خویش فخر دارد.

۱۹ــ موارد ذیل نیز از همین گونه است: همچنین در قصهٔ صالح و ثمود وقتی آنچه را در باب عذاب قوم در

قرآن بدان اشارت هست به بیان می‌آورد ضمن بیان این نکته که قوم چون در نومیدی افتادند و از درگاه قبول رد شدند در عذابی که بر آنها نازل گشت همچون مرغان در دو زانو آمد ۲۵۳۸/۱ ★، مخاطب را در باب این زانو زدن که در قرآن به این مناسبت آنها را «جاثمین» خوانده است (۷۸/۷) به همین اشارت قرآنی ارجاع می‌دهد و آن را به کنایه نوعی تعلیم و تأدیب قهرآمیز می‌خواند ۲۵۳۹/۱ ★ نیز در دنبال اشارت به قصهٔ اصحاب فیل که کعبه‌یی بنا کردند و چون حق آتش زدش آنها برای انتقام قصد مکه کردند باقی قصه را که متضمن فرجام حال آنهاست حواله به سورهٔ فیل (۱/۱۱۵) می‌نماید ۲۹۰۴/۲ ★ و جای دیگر هم که باز به مناسبت به همین داستان ارجاع می‌دهد برای بیان این معنی است که خداوند به وسیلهٔ مرغکی حقیر لشکری زفت را هلاک کرد، تا بدانی کان صلابت از حق است ۳۴۳۳/۲ ★. نیز آنجا که اشارت و مارمیت اذ رمیت (و لکن الله رمی ۱۷/۸) آمده است ضمن ارجاع بدان می‌گوید، تو زقرآن باز خوان تفسیر بیت ۶۱۵/۱★ ناظر به رفع تردید مخاطب است و وقتی در بیان این مدعا که ضعیفان هم برای خود حامی و مدافع (= خصم) دارند مخاطب را به سورهٔ نصر (۱۱۰/۱ـ) و شان نزول آن حواله می‌دهد ۱۳۱۳/۱ ★ به همین دفع تردید مخاطب نظر دارد. همچنین در تبیین این دعوی که اولیاء حق از جانب وی این قدرت را دارند که ابواب ظهور معلولات و موالید راسدّ کنند و اقوال گفته را هم محو و نا گفته نمایند به آنکسی که در ین باره حجت و برهان خواهد، خاطر نشان می کند که اشارت ما ننسخ من آیة او ننسها نأت بخیر منها او مثلها (۱۰۶/۲) را بخواند و به آیهٔ شریفهٔ فاتخذتموهم سخر یا حتی انسوکم ذکری (۱۱۰/۲۳) رجوع می‌دهد که در ضمن ارجاع بدان به خاطر رعایت وزن اتخذتموهم را به صورت خلتم یا خذتم که در بعضی نسخه‌های مثنوی هست در می‌آورد و سخر یاً را هم تبدیل به سخر یه می کند اما به هر حا ل فحوای آیه را برای رفع توهم و تردید مخاطب در آنچه مدعای خود اوست کافی می‌داند. درست است که در ین آیه کسانی که ذکر خدا را از یاد اهل شقاوت می برند مؤمنان صحابه یا اهل صفه بوده‌اند اما اولیاء وقت هم که مولانا آنها را بر تصرف در ضمایر و نفوس خلق قادر می‌داند در نزد وی وارثان میراث روحانی مومنان صحابه و اهل صفه محسوبند. در طی این آیه و آنچه قبل از آن آمده است اهل شقاوت که در آتش دوزخ می سوزند از خداوند در می خواهند تا آنها را از آتش بیرون آرد و خداوند آنها را خاموش می کند و می گوید در دنیا فریقی از بندگان من بودند که از من رحمت و مغفرت می طلبیدند شما آنها را به تمسخر گرفتید، تا آنها مرا از یادشما بردندو شما به آنها می خندیدید. رجوع به قرآن در ینجا تردیدی برای مخاطب باقی نمی گذارد که بندگان خاص حق این قدرت را دارند که اذهان کسانی را که شایستهٔ ذکر حق نیستند از ذکر حق باز دارند و آنچه را هم از این ذکر مبارک در ذهن آنها هست بزدایند ۱۶۷۴/۱ـ★، در مورد ارجاع به آیهٔ شریفهٔ یا معشر الجن و الانس (۳۳/۵۵) هم که در متن بدان اشارت هست (۱۹۹ت) این معنی را هم باید خاطر نشان کرد که جای دیگر در مثنوی باز به همین آیهٔ شریفه استناد می نماید، و وقتی اشارت ان استطعتم فانفذوا (۳۳/۵۵) را یاد می کند به محدودیت عقل در عالم صور نظر دارد و همین محدودیت وی را مانع از نیل وی به کمال می داند ۴۵۱۳/۶ ★. چنانکه قول مربوط به حمالة الحطب بودن را نیز که در کلام الهی راجع به زن ابوالهب آمده است به همین سبب از وجهی اسناد به «احمد» می کند ۱۶۶۳/۳ ★ چرا که به هر حال ظاهر لفظ قرآن را از لب پیغمبر می شنود هر چند می داند که آن را — هر که گوید حق نگفت او کافرست ۲۱۲۲/٤ ★، باری در بیان این دعوی هم که گدایان مظهر احسان حق محسوبند و در واقع جود و احسان حق که آنچه از ین اوصاف در انسانها هست ناشی از اوست جز به وسیلهٔ آنها مجال ظهور ندارد استناد به خطاب حق می کند که در سورهٔ مبارکهٔ والضحی

(۱۰/۹۳) به پیغمبر می گوید و اما السائل فلا تنهر، بانگ کم زن ای محمد بر گدا ۲۷٤۷/۱ ★ و این خطاب الهی را موید دعوی خویش می یابد. همچنین در تقریر این معنی که وقتی پیامبر ناقصان را ملعون می خواند و در حدیث به لفظ الناقص ملعون خبر می دهد نقص عقل مراد اوست نه نقص جسم، به آیهٔ کریمهٔ لیس علی الاعمی حرج (۱۷/٤۸) استناد می نماید ۱٥٤۱/۲ ★ و نشان می دهد که این نفی حرج حاکی از اثبات رحمت و فرج است و حکم ملعون در مورد کسی که نقص عضو دارد نیست چون هیچ کس نمی تواند نقص جسمی خود را رفع کند اما نقص عقلی رفعش باتعلّم و مجاهده البته ممکن است ۱٥۳٦/۲-★.

۲۰ —از ینجمله است موارد ذیل در باب انبیاء: فی المثل درمورد نوح به این نکته که چون وی قوم خویش را به پرستش خدای تعالی دعوت کرد آنها انگشت در گوش نهادند و سر به درون جامه کشیدند و به تعبیر قرآن واستغشواثیابهم (۷/۷۱) اشارت زیرکانه دارد ۱٤۰٤/۱★، همچنین در باب طوفان وی که کافران را هلاک کرد (۱٤/۲۹)، در باب پسرش کنعان که در طوفان به کوه پناه جست و از زبان پدر لاعاصم الیوم (٤۳/۱۱) شنید و در باب ذریات بنی آدم که در سفینهٔ نوح از غرق و هلاک نجات یافت (۱٥/۲۹) و مولانا از آن یک جابه «پیلهٔ بابایانتان» تعبیر می کند، بدانچه در قرآن کریم آمده است در مثنوی اشارتهای مکرر هست: ۱۸٤۱/۱★، ۳۳٤/۳★، ۱۳۱۳/۳★، ۷۸٤/٤★، ۲۳٥۹/٦★ در باب ابراهیم خلیل هم به قسمتی ازآنچه راجع به اودرقرآن هست درمثنوی اشارتهاآمده است از جمله باین قول ابراهیم که چون کوکبی برآسمان دید «هذاربی» گفت و سپس چون افول اجرام سماوی را مشاهده کرد لااحب الافلین (۷٦/٦) برزبان آورد، همچنان به قصهٔ آتش نمرود و اشارت یانارکونی برداً وسلاماً (٦۹/۲۱) و نیز قصهٔ فرشتگان که نزد ابراهیم آمدند و اینکه وی گوسالهٔ بریان برای آنها آورد (٦۹/۱۱) و اینکه دربارهٔ پسرش چون ذبح عظیم به جای قربان او فرود آمد اشارت طهرابیتی (۱۲٥/۲) به او و پسر در بارهٔ خانهٔ کعبه واردگشت درجای جای مثنوی اشارت هست و از آنجمله است در۲۲۷/۱★، ٤۲٦/۱★، ۱۸٤۲/۱★، ۳۰۷۷/۲★، ۹/۳★، ٤۰۰/۳★، ٤۳٤/۱★ در مورد قوم لوط که چون قصد مهمانان وی را کردند در حق آنها نفرین کرد (۳۰/۲۹) و خداوند آنها را با آنچه در قرآن از آن تعبیر به «حجارة من سجیل» (۸۲/۱۱) شده است سنگسار نمود و باران عذابی که بر آنها بارید سخت بدفرجام بود(۵۸/۲۷—٥٤)نیزدرمثنوی‌وازجمله در۲٦٦۳/۲★، ۸۷/۳★، ۲۸۱۷/۳★، ۷۸۸/٤★، اشارتهای پراکنده هست. درباب یعقوب و یوسف هم به قصهٔ خواب دیدن یوسف (٤/۱۲)، به رشک و کید اخوان و اینکه به بهانهٔ یرتع و یلعب وی را از پدر دور کردند (۱۲/۱۲)، به گرگ که وی را به دروغ به خوردن یوسف متهم کردند (۱۷/۱۲)، به قصهٔ چاه کنعان و اینکه کاروانی از آن نزدیکی گذشت و یوسف را با دلو و رسن از چاه بیرون کشیدند (۱۹/۱۲)، به داستان یوسف و زنان مصر (۳۱/۱۲)، به قصهٔ زندان و خواب زندانیان (۳٦/۱۲)، به خواب عزیز مصر و قحطی که آنجا پدید آمد (٤۳/۱۲) و به قصهٔ پیراهن یوسف که چون آن را بر روی یعقوب افکندند بینایی خود باز یافت (۹٦/۱۲) نیز در مثنوی تلمیحات بسیار هست از جمله در موارد ذیل: ۱۲٥/۱★، ۱۹۰۲/۱★، ۲۷۸۷/۱★، ۱۲۷٦/۲★، ۱٤۰٥/۲★، ۳۲۳٤/۲★، ۹۸۲/۳★، ۱٦۰٥/۳★، ۳۳۳٤/۳★، ٦۷٤/٤★، ۹۳۲/٥★، ٤٥۷۰/٦★، راجع به داودوسلیمان، از اینکه‌جبال‌ومرغان‌به اشارت خداوند با داود هماوازی کردند (۱۰/۳٤) از اینکه باد سلیمان را در فرمان بود (۱۲/۳٤) و دیوان برای وی کار می کردند و محرابها و تمثالها و کاسه‌هایی به اندازهٔ حوضها برایش می ساختند (۱۳/۳٤)، از اینکه منطق‌طیر به سلیمان تعلیم شد (۱٦/۲۷)، از اینکه ملکی به دعا خواست که بعد از وی هیچکس را درخور نباشد (۳٥/۳۸)، از اینکه یک بار سلیمان در وادی نمل آنچه را

موری به موران دیگر گفت بدانست (۱۸/۲۷،۱۹)، از اینکه وقتی در بین حاضران درگاه خویش هدهد را غایب دید با خرسندی نشان داد و غایبانه وی را تهدید کرد (۲۰/۲۷،۲۱)، از اینکه بلقیس سبانامهٔ سلیمان را که هدهد بدانجا برد با تکریم تلقی نمود (۲۹/۲۷)، از اینکه تخت بلقیس را آنکس که از کتاب علمی داشت از سبا به حضرت سلیمان آورد (۴۰/۲۷~) نیز مکرر از جمله در: ۲۶۰۴/۱ ، ۳۶۸۲/۱ ، ۱۰۳۷/۲*، ۱۶۰۲/۲*، ۱۰۱۵/۳*، ۲۸۳۲/۳*، ۴۲۶۸/۳*، ۱۷۲/۴*، ۸۳۹/۵* یاد شده است. در باب موسی. به آنچه خداوند در باب به آب افکندنش به مادر وی الهام کرد (۷/۲۸~)، به‌داستان آتش که موسی دید و بانک‌انی انا الله که‌از میان آتش و درخت برآمد (۳۰/۲۸)،به ینکه خداوندچون‌موسی و برادرش هارون را نزد فرعون فرستاد اشارت کرد تا با فرعون سخن نرم گویند (۴۴/۲۰)، به جیب موسی که اعجاز ید بیضا از آن برمی‌آید (۳۲/۲۸)، به عصای موسی و آنچه بین وی و فرعون و ساحرانش در آن باب روی داد (۱۰۷/۷)، به اینکه فرعون ساحران را چون به خدای موسی ایمان آوردند عقوبت کرد و آنها لاضَیرَ گفتند و عقوبت را تحمل کردند (۵۰/۲۶)، به بحر قلزم و اینکه به اشارت عصای موسی برای عبور قوم فروشکافت (۶۳/۲۶)، به اینکه موسی از حق دیدار خواست و چون خداوند برطور تجلی کرد کوه از هم فرو پاشید و موسی بیخود فروافتاد (۱۴۳/۷)، به قصهٔ سرگردانی قوم درتیه و مائده‌یی که به دعای موسی بر آنها نازل گشت (۵۷/۲)، به قصهٔ گاو و آن کشته که بدان زنده گشت(۶۷/۲~)،به فرجام قارون که به دعای موسی خود و گنجهایش در خاک فرورفت (۸۱/۲۸)، به ماجرای سامری که فتنهٔ او و از عقوبت «لامساس» جزا یافت (۹۷/۲۰)، به قصهٔ موسی و سفر وی به آنچه در قرآن «مجمع البحرین» خوانده شده است (۶۰/۱۸)، به صحبت موسی با آن بندهٔ خاص که نام وی در قرآن مذکور نیست و اهل تفسیر وی را به‌نام خضر خوانده‌اند نیز در مثنوی اشارتها هست و اینهمه غیر از حکایات طولانی در باب ولادت موسی و مجاوبات او با فرعون و ساحران اوست که در مثنوی تفصیل بسیار دارد. در باب اشارات مذکور در فوق رجوع شود به ۲۶/۱*، ۸۰/۱~*، ۲۳۶/۱، ۱۶۱۵/۱*، ۱۸۴۱/۱*، ۲۱۴۱/۱*، ۲۷۸۸/۱*، ۳۴۸۶/۱*، ۳۷۳۳/۱*، ۱۴۷/۲*، ۴۳۶/۲*، ۱۴۳۷/۲*، ۲۰۴۱/۲*، ۲۲۸۵/۲*، ۲۲۸۷/۲*، ۲۸۸۳/۲*، ۳۵۲۷/۲*، ۱۵/۳*، ۳۴۵/۳*، ۱۰۱۵/۳*، ۱۰۱۷/۳*، ۱۰۵۵/۳*، ۲۷۰۰/۳*، ۴۲۶۳/۳* ۴۳۶۷/۳*، ۷۸۵/۴*، ۲۷۵۶/۴*، ۳۸۱۵/۴*، ۳۴۳۴/۵*، ۴۱۲۰/۵*، ۲۴۴۵/۶*، ۲۶۴۰/۶*، ۴۳۶۱/۶*، همچنین از آنچه در باب مریم و عیسی در قرآن آمده است غیر از تعدادی قصه‌های جداگانه، درضمن تلمیحات پراکنده به داستان بشارت مریم (۱۹/۱۹،۶۶/۱۲)، به اینکه درد زه مریم را به پناه خرامان کشید (۲۳/۱۹)، به این نکته که خرمابن به اشارت حق برای وی میوه آورد (۲۵/۱۹)، به ماجرای نطق عیسی در مهد و اینکه به طهارت ذیل مریم شهادت داد (۳۰/۹~)، به داستان آنچه‌از گل به‌صورت مرغ ساخت و در او جان دمید (۴۹/۳)، به اینکه خداوند به دعای عیسی برای حواریان وی از آسمان مائده نازل کرد (۱۱۲/۵)، به اینکه عیسی را مخالفانش نه کشتند و نه حتی دار زدند بلکه درین باب کار برآنها مشتبه شد (۱۵۷/۴)، و خداوند او را نزد خویش به آسمان برد (۵۵/۳) نیز در مثنوی بارها اشارت رفته‌است. از آنجمله: ۲۵/۱*، ۸۳/۱*، ۸۶۵/۱*، ۱۹۳۴/۱*، ۲۷۸۹/۱*، ۹۸/۲*، ۳۴۵/۳*، ۱۷۹۴/۳*، ۲۵۸۰/۳*، ۳۴۹۷/۴*، ۴۳۶۷/۶*، ۴۵۴۹/۶*، در باب سایر انبیاء و امّتهای مذکور در قرآن نیز غیر از آنچه به تفصیل در برخی قصه‌های مثنوی هست بعضی تلمیحات هم در جای جای آن وجود دارد که غالباً متضمن نکات لطیف عبرت‌آمیز قرآنی است چنانکه به داستان ایّوب و ابتلاء او که در پایان به

رحمت الهی و اعطاء آنچه در قرآن از آن تعبیر به شراب و مُغتسَل (۴۲/۳۸) شده است در حق او انجامید ۲۰۹۶/۱*، ۴۱۹۲/۵* ۴۸۳۶/۶*، به‌قصهٔ یونس ذی النون و افتادنش در کام ماهی (۸۷/۲۱) که وی در همان ظلمات بطن حوت نیز تسبیح حق می گفت ۳۱۳۵/۲*، ۲۳۰۵/۶*، به قصهٔ صالح (۱۴۲/۲۶) که دچار کفران و ضلال قوم ثمود بود و به آنچه از کشتن ناقه (۹۱/۱۱~) برقوم وی رفت ۲۵۱۱/۱*، ۴۰۶/۳*، به قصهٔ قوم عاد که پیغمبر خود را تکذیب کردند (۶۶/۷~) و خداوندبه دعای هود آنها را به باد قهر خویش (۶/۶۹) هلاک کرد ۲۶۶۲/۲*، ۷۸۴/۴*، ۴۶۷۴/۶*، ۴۶۹۷/۶*، به داستان اصحاب فیل (۱/۱۰۵) که مرغ ابابیل به‌حکم خداوند آنها را هلاک ساخت و کیدشان را برای خود آنها مایهٔ تضلیل نمود ۱۳۱۴/۱*، ۲۹۰۳/۲*، ۳۴۳۳/۲*، ۲/۳ —۲۵۲۱*، به قصهٔ اصحاب کهف (۱۰/۱۸) و اینکه مدت سیصد و نه سال انها درون غاری در خواب ماندند (۲۵/۱۸) ودر ین مدت چون آفتاب برمی آمد از غارشان به جانب راست می گرایید و چون فرو می شد از جانب چپشان می گشت (۱۷/۱۸)، به اینکه آنها را بیننده بیدار می پنداشت و آنها خفتگان بودند (۱۸/۱۸) و اینکه سگ آنها هم برآستانهٔ غار بازوهای خویش گشاده داشت (۱۸/۱۸) و به اینکه دست قدرت حق آنها را به پهلوی راست و پهلوی چپ می گردانید (۱۸/۱۸) و آنها بدینگونه در پنجهٔ تصرف و تقلیب رب بودند نیزاشارتها هست ۳۹۲/۱*، ۳۰۰۶/۱*، ۳۱۸۷/۲* ۱۴۲۵/۲*، ۲۰۸/۳*، ۲۹۳۹/۳*، ۲۹۴۹/۵*، ۲۱۷/۶*، ۴۴۶۴/۶* . درباب تصویر احوال رسول و سایر انبیاء بروفق آنچه در قرآن آمده است و هم درباب آنچه از قرآن و اشارات آن در مثنوی انعکاس دارد بحثهای مفصل در نسخهٔ نردبان آسمان هست برای اجتناب از تکرار در متن این نسخه از تفصیل در آن مباحث صرف‌نظر شد. اما نمی دانم اثری از آن نسخه در نزد ناشر پیدا خواهد شد و کتاب به‌همان صورت انتشار خواهد یافت و یا بعدها صورت و نام دیگر خواهد یافت، که می داند؟

۲۱ —موارد ذیل را درمورد رسول و سیرت و احوال وی بدان گونه که ازقرآن درمثنوی اخذواقتباس شده است می توان شاهدآورد: ازجمله به اُمّی بودن رسول که در قرآن (۱۵۷/۷~) بدان تصریح هست اشارت دارد و نشان می‌دهد که با این حال وقتی شاعران عرب —مثل لبیدبن ربیعه —فصاحت اعجازآمیز قرآن وی را مشاهده کردند خود را درمقابل آنچه این نبی امی آورده بود قرین شرمساری یافتند ۵۲۹/۱*، همچنین به ایذاء و جفای مخالفان که بررغم کفرها و عصیانهاشان فقط بدانسبب که رسول هم دربین آنها بود خداوند آنها را عذاب نکرد و آیهٔ شریفهٔ ماکان الله لیعذبهم و انت فیهم (۳۳/۸) به همین معنی مربوط است درمثنوی اشارت هست ۱۴۰۳/۲*، چنانکه ازین نکته هم‌که مخالفان درمقام ایذاء رسول وی را «اذن» می‌خوانده‌اند و در قرآن درجواب آنها آمده است که قل اذن خیرلکم (۶۱/۹) نیز به مثنوی یاد شده است ۱۰۲/۳*، نیز به ایذاء و اهانت که ابولهب و زنش جمیل بنت حرب خواهر ابوسفیان در حق رسول می کردند و اشارت تبت یدا (۱/۱۱۱~)وحبل من مسد (۵/۱۱۱) راجع به آنهاست نیز درمثنوی تلمیحات مکرر هست و از آنجمله است ابیات ۴۲۰/۲*،۳/۱۶۶۳ و مابعد* همچنین به احوال ولیدبن مغیره از دشمنان رسول که درقرآن اشارت سنسمه علی الخرطوم (۱۶/۶۸) راجع به اوست و از زحم منکری که طی جنگ بدر بر بینی او مانده بود حاکی است کنایه گونه‌یی با الفاظ منکر در مثنوی هست ۱۴۲۸/۶*. به قصهٔ غرانیق هم که بعضی از اهل روایت گفته اند پیغمبر وقتی در مکّه به هنگام نماز در ضمن تلاوت سورهٔ والنجم در دنبال ذکرنام لات و عزی و منات (۱۹/۵۳~) عبارتی چند بدین مضمون: تلك الغرانیق العلی وان شفاعتهن لترتجی برزبان راند اما این کلمات که از وحی نبود بلافاصله محو گشت و به هر حال به این قصه که در صحتش تردید قوی هست و به

سورهٔ والنجم که این الفاظ به تقریب بعضی آیات آن در افواه افتادنیز درمثنوی اشارت آمده است ۶/ ۱۵۲۹*،
برای تفصیلات بیشتر در ین باب و در باب لفظ غرانیق، رجوع شود به: تاریخ ایران بعد از اسلام / ۵۸۱ و
تحقیق آنست که این روایت ابن سعد ا، ۱۳۷/۱ بروجه مشهور نمی تواند اساس درست داشته باشد. همچنین
به قصهٔ اِسراء و آن حال کشف و استغراق معراج که درمقام قاب قوسین رسول دیده از نور حق برنمی دارد و در
قرآن (۱۷/۵۳) اشارت مازاغ البصر و ماطغی بدان مربوط است نیز در مثنوی اشارتهاست و از آنجمله است
۳۹۵۴/۱*، ۱۳۰۹/۴*، ۲۶۴۰/۴*، ۳۶۰۴/۵*، ۲۸۶۱/۶* .به قصهٔ آن نابینا هم که عمرو بن ام مکتوم
خوانده می شود و شکست خاطر وی موجب نزول سورهٔ مبارکهٔ عبس (۸۰/ ۱) بر رسول و عتاب الهی در باب
وی گشت نیز اشارتها آمده است ازجمله در۲/ ۲۰۶۷ ، ۳۴۹۶/۲، ۲۰۸۲/۴ . برای تفصیلات بیشتر در ین
باب رجوع شود به: واحدی: اسباب النزول / ۲۵۲، مقایسه شود با این خبر: کان رسول الله صلی الله علیه
وسلم بعد ذلك یکرمه و یتعهده و یتفقد معاشه و کلما دخل علیه یبسط له ردائه و یقول مرحبا بمن عاتبنی فیه
ربّی، و یقول له هل لك من حاجة؟ و کان یستخلفه علی المدینه اذا خرج غازیا. کشف الاسرار ۱۰/ ۳۸۱.
نیز به واقعه‌یی که طی آن مقارن غزوه بدر عدهٔ بالنسبه انبوه دشمن در چشم رسول اندك نمود (۴۵/۸) تا
مسلمین از آنها خوف و حذر ننمایند نیز اشارت آمده است ۲/ ۲۲۹۲* همچنین به آنچه در قرآن از آن تعبیر به
جنوداً لم تروها (۲۶/۹) شده است و به دسته‌های ملایك که در جنگ با کفار به نصرت رسول آمده بودند
مربوط است و هم به این نکته که درهمین جنگ چون قریش به خاطر دغدغه‌یی که از حملهٔ احتمالی بنی
کنانه به شهرمکه داشتند در اقدام به مقابله با مسلمین درمحل بدر ترددی پیدا کرده بودند و شیطان بر صورت
سُراقة بن مالك از قبیلهٔ بنی کنانه درآمد و آنها را به جنگ با رسول تشویق کرد و از جهت بنی کنانه تامین داد
اما در تلاقی فریقین چون جنود ملایك را که به نصرت رسول آمده بودند مشاهده کرد به قریش پشت نمود و از
قوم بیزاری جست (۴۸/۸) و حتی دست رد برسینهٔ حارث بن هشام که می خواست وی را از فرار باز دارد فرو
کوفت و از معرکه بگریخت نیز در مثنوی اشارتهایی وجود دارد و از آنجمله است۳/ ۳۸۷۱*، ۴۰۳۶/۳*~،
۴۰۵۱/۳*. برای تفصیل این روایات رجوع شود به: ابن هشام، سیرة النبی / ۴۳۲، ۴۷۴، مقایسه شود با روایت
مذکور در سیرت رسول الله، ترجمهٔ رفیع الدین قاضی ابرقوه ۲/ ۵۴۳. همچنین به آنچه دردنبال بیعت رضوان در
سال ششم هجرت و در قضیهٔ حدیبیّه روی داد و در قرآن (۴۸/ ۱۰) اشارت یدالله فوق ایدیهم بدان مربوط
است نیز در مثنوی تلیمحات بسیار آمده است و گه گاه آن را با بیعت مرید با شیخ کامل که ولی حق و در
حکم نبی وقت خویش است مربوط می کند ۱/ ۲۲۶*، ۱/ ۲۹۷۲*، ۵/ ۷۴۰ و مابعد*، وجهت تفصیل
قضیه رجوع شود به: دکتر علی اکبر فیاض، تاریخ اسلام، انتشارات دانشگاه طهران، ۱۳۲۷/ ۹۰ — ۸۹

۲۲ — و حکمت در آنك قالب انسان از اسفل سافلین باشد و روحش از اعلی علّیین آنست که چون انسان بار امانت معرفت خواهد کشیدن باید که قوت هر دو عالم به کمال او را باشد، مرصاد العباد/۶۶. ایضاً: و آنچ حق تعالی آن را امانت خواند معرفت است و قابل تحمل بار امانت انسان آمد و معرفت در دین تعبیه است، مرصاد /۱۴۵، مقایسه شود نیز با همان کتاب /۲، ۴۱، ۸۱، ۴۶۹.

۲۳ — از آنجمله شواهد زیر را هم بر آنچه در متن آمده است می‌توان افزود: همچنین ضمن اشارت به این نکته که قصهٔ ما و آنچه مضمون هر قصه‌یی از احوال ماست مثل وجود خود ما که جز نمود ظاهری نیست و حقیقت وجود از آن حق است و خود مضمون تجلی حق در مراتب و شؤون مختلف می نماید و از این روهیچ

گونه بحث مربوط به عقل یا مربوط به جان ما را از سرقصهٔ خویش دور نمی کند، فحوای آیهٔ شریفهٔ وهومعکم اینماکنتم (٤/٥٧) را به طور ضمنی و بدون آنکه در طی کلام خویش بدان اشارت نماید تفسیرمی کند. حاصل تفسیر آنکه در جهان پچ پیچ کثرات وجود ما به الف می‌ماند که به قول اطفال مکتب هیچ ندارد و معیت حق با ما از باب انعکاس واندراج پرتو صفات او درماست و چون وحدت حق نفی ماسوی را الزام می کند معیت وی مستلزم قول به اثنینیت بین حق و ماسوی نیست و هرچه هست اوست از آنکه ماسوی خود هیچ ندارد ١٥٠٧/١*~. درباب معیت رجوع شود نیز به: همین یادداشتها، فصل ١١، یادداشت شمارهٔ ٢٧ و مولانا درعین حال قسمتی از آنچه عامه آن را جبرمی خوانند و درباب آن به اشتباه می روند معیت با حق می‌خواند ١٤٦٤/١~. همچنین مولانا به‌مناسبت اشارت به عذاب قوم صالح و اینکه آنها به سبب افعال و اقوال خویش مستحق چنان عذابی بوده‌اند تفاوت حال اهل نار و اهل خلد را خاطرنشان می کند و با اشاره به آیهٔ کریمهٔ بینهما برزخ لایبغیان (٢٠/٥٥) ضمن تفسیر آیه نشان می دهد که ناجی و هالك هرچند درین عالم درظاهر به هم آمیخته‌اند سرانجام از همدیگر جدا می‌مانند، چنانکه موج آب تلخ با موج آب شیرین در دریا به هم می‌زنند اما آن برزخ که آنها را درمعنی از هم جدا می‌دارد مقتضی آن می‌شود که عاقبت آنکه شیرین است اگر هم از تأثیر اختلاط با تلخ در ظاهر طعم تلخی گرفته است درنهایت شیرین می‌شود و آنچه تلخ است اگرچند درظاهر از نفوذ آب شیرین طعم خوش یافته است درغایت تلخ می گردد و فقط چشم آخربین است که عاقبت احوال را می‌داند و آنکه فقط ظاهر را می‌بیند و اختلاط خیر و شر را واقعی می پنداردچشم آخوربین دارد و دچار خطاست ٢٥٧٠/١~* ، ٢٥٨٣/١* یکجاهم به مناسبت اشارت به آن کاتب وحی که مرتد شد (رجوع شود به همین فصل یادداشت شمارهٔ ٤) و چون توبه هم نکرد بروفق روایت مولانا عقوبت سخت دید، چون مولانا این تحاشی وی را از توبه و این امتناع او را از اقرار به خطای خویش ناشی از اصرارش در حفظ نام و ناموس می‌یابد حال او را مصداق حال کسانی می داند که بروفق اشارت قرآن، خداوند برگردنهاشان اغلال نهاده‌است وسرهاشان یارای حرکت ندارد: فی اعناقهم اغلالا فهی الی الاذقان فهم مقمحون (٨/٣٦). اینجا درباب سدی که آنها را از ایمان بازمی‌دارد به مناسبت آیهٔ دیگر که بلافاصله بدان اشارت می‌رود تفسیر گونه‌یی درباب اغلال و سد طرح می کند و نشان می دهد که مفهوم اغلال و معنی سدّی که در آیهٔ شریفهٔ وجعلنا من بین ایدیهم سداً ومن خلفهم سداً و اغشیناهم فهم لایبصرون (٩/٣٦) آمده است بند و سدی است که نامرئی است درظاهر به چشم نمی آید اما از بند آهن سخت‌ترست و نمی‌توان به آسانی از آن خلاصی یافت ٣٢٤٠/١~* ،ودر یکجا هم به مناسبت آنکه سخن از «روز» درمیان می‌آید به‌اینکه قیامت را قرآن (١/٩٣~) روز خوانده است اشارت می کند و خاطرنشان می کند که چون حقیقت حال همه چیزها در روز پدید می آید خداوند قیامت را روز خوانده است و به مناسبت خاطرنشان می کند که چون روز در حقیقت سراولیاست پس والضحی سر ضمیر مصطفی است ورنه در سورهٔ مبارکهٔ والضحی (١/٩٣~)خداوند به آنچه فانی است البته سوگند نمی‌خورد ٢٩٢/٢~* . درباب آیهٔ شریفهٔ ماودعك ربك و ماقلی (٣/٩٣) هم خاطرنشان می کند که قول به حق به وعدهٔ وصل اشارت دارد٣٠٠/٢~* همچنین به مناسبت ذکر این نکته که درعالم امتحان احمقان سروری می‌یابند و عاقلان ناچار سرزیر گلیم می کشند تفسیر یا ایّها المزمل (١/٧٣) را مطرح می کند و ضمن اشارت به آن، قیام رسول را برای هدایت خلق به ضرورت حکم حق منسوب می‌دارد و در اشارت به قم اللیل الا قلیلاً (٢/٧٣) خاطرنشان می کند که چون رسول شمع هدایت محسوبست بدون شمع وجود او در ظلمت عالم حس تیرگی جهل زایل نمی‌شود١٤٥٣/٤~* . همچنین به‌مناسبت اشارت به کریمهٔ

انااعطیناك الکوثر (۱/۱۰۸) تفسیری در باب مفهوم کوثر می آورد و خاطرنشان می کند که هر که از خوی محمد بی بهره ماند و از درخت وجود او ثمره یی عاید نسازد از کوثر خشك لب می ماند، و مولانا بدینگونه نشان می دهد که مراد از کوثر همان وحی و تعلیم رسول است و هرکس از آن محروم ماند آب کوثر در ظرف وجودش نیست ۵/ ۱۲۳۲آ*. یکجانیز اشارت به شفق را که در قرآن (۱۶/۸٤) هست مطرح می کند و این سوگند را هم در تعبیر کلا والشفق که خود وی از آیهٔ فلااقسم بالشفق اخذ می نماید در حقیقت سوگندی به جان احمد می داند که در توجیه آن می گوید که جزو همواره نشانه و شاهد وجود کل است، ازین رو شفق هم حاکی از وجود خورشید است و پیداست که اینجا اشارت به خورشید وجود رسول است نه خورشید آسمان۶/ ۱٤۹۹*. از اینگونه شواهد برمی آید که مذاق مولانا در تفسیر غالباً گرایش به تاویل عرفانی دارد، اما این تمایل وی را در تاویلات دور و دراز محیی الدین و اتباع و شارحان او هم مستغرق نمی دارد. و به هر حال مثنوی را به طور قطع نوعی تفسیر می توان خواند که در آن مخصوصاً به تاویلات عرفانی در حد تعادل بین شریعت و طریقت توجه خاص هست.

۲٤ —قرائت کوفی قد کذبوا به تخفیف است یعنی وظن المشرکون واعداء الرسول ان الرسل قد کذبوا، به این قرائت ظن به معنی شک است، کشف الاسرار ۱٤۹/۵.

۲۵ و ۲۶ —حدیث: اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم به لفظ یامضمون لااقل چهار بار در مثنوی مذکورست و مولانا در فیه مافیه /۱۲۹ هم آن را ذکر می کند. در کلام سایر فقها و صوفیه هم غالباًبه آن استناد می شوداز جمله رجوع شود به قاضی عیاض، الشفا بتعریف حقوق المصطفی ۵۳/۲؛ ابونصر سراج، کتاب اللمع /۱۶۶. در باب ماخذ حدیث رجوع شود به حواشی فیه مافیه /۳۱۷. در بارهٔ کریمهٔ شهدلله ~ (۱۸/۳) روایت واحدی نقل کردنی است: قال الکلبی لماظهر رسول الله صلی الله علیه و سلم بالمدینه قدم علیه حبران من احبار اهل الشام فلماابصرا المدینه قال احد هماالصاحبه: ما اشبه هذه المدینه بصفة مدینة النبی الذی یخرج فی آخرالزمان، فلما دخلا علی النبی صلی الله علیه و سلم عرفاه بالصفته والنعت فقالا له: انت محمد؟ قال نعم قالا و انت احمد؟ قال نعم. قالا انانسالک عن شهادة. فان انت اخبرتنا بها آمنا بک و صد قناک. فقال لهما رسول الله صلی الله علیه و سلم: سلانی، فقالا: اخبرنا عن اعظم شهاده فی کتاب الله فانزل الله تعالی علی نبیّه: شهدالله انّه لااله الا هو والملائکة واولواالعلم. فاسلما الرجلان و صدقا برسول الله صلی الله علیه وسلم. اسباب النزول /٥٤.

۲۷ —این نوع اخذ و تضمین از آیات قرآن کریم در نزد ائمه بیان غالباً مردود تلقی می شود و هر چند کلام مولانا در تمثیل خر وَ پالان و هم در اشارت به نشانی که بر بینی ولیدبن مغیره باقی بوده است متضمن تشنیع منکران و کفارست خالی از ترک ادب نیست. درست است که قول وی از نوع تمثل خلیفهٔ مروانی به آیهٔ شریفهٔ ان الینا ایابهم ثم علینا حسابهم که در جواب شکات عمال خویش در باب آنها نوشت نیست و همچنین نظیر قول گویندهٔ این ابیات:

اوحـی الـی عـشـاقـه طـرفـه	هیهات هیهات لماتوعدون
وردفـه یـنـطـق مـن خـلـفـه	لمثل ذافلیعمل العـاملون

متضمن نقل به هزل و لغو نیست و به همین جهات آن رانمی توان درمعنی مصطلح نقل «مردود» خواند ولیکن چون گوینده از رعایت عفاف لفظی خارج شده نقل مقبول هم نیست. به علاوه نقل و اخذ و تضمین آیات قرآن را درابیات شعر متکلمان و علماء غالباً با کراهت تلقی کرده اند و امام باقلاّنی آن را مکروه خوانده است

و بعضی هم آن را متضمن نوعی استخفاف نسبت به کلام الهی شمرده‌اند و اگر هم برخی آن را مقبول و مجاز تلقی کرده‌اند رعایت تمام شرایط ادب را در ین گونه تضمین الزام کرده‌اند. برای بحث و تفصیل بیشتر در ین باب رجوع شود به: زرکشی، البرهان ۴۸۳/۱؛ تهانوی، کشاف ۱۱۸۷/۲~، انوارالربیع، طبع نجف ۲۵۲/۲.

۸

۱ —از ینگونه است انکار متشرعهٔ فقهاء اهل سنت درمورد مجالس شیخ ابوسعید: و شیخ درمیان سخن شعر و بیت گفتی... و جملهٔ ائمهٔ فرق با شیخ ما به انکار بودند، اسرار التوحید /۴۸... و شیخ ما پیوسته برسر منبر بیت می گفت و ایشان برآن انکارهای بلیغ می نمودند، ایضاً /۵۴~. درمورد مجالس امام شهرستانی مولف کتاب الملل والنحل مخالفان غالباً این اعتراض را داشته اند که در آن‌ها لفظ قال الله یا قال رسول الله نبوده است. یاقوت، معجم البلدان، طبع دار صادر بیروت ۳۷۷/۳؛ مقایسه شود با: یادداشتها و اندیشه ها، چاپ سوم /۱۱۱. مجالس وعظ شیخ احمد غزالی، مظفر عبادی، وابوالفتح خریمی در بغداد به‌سبب آنکه احادیث ضعیف آنها پاره‌یی اوقات موجب هیجان و مورد قبول عامه واقع می شد از جانب حنابله و سایر محدثان و فقها با نظر انکار نگریسته می‌شد. ابن الجوزی، المنظم ۹/۲ —۲۲۱. مجلس وعظ ابوالحسین عبادی که در بغداد مورد توجه فوق العادهٔ عوام بود به سبب مخالفت فقها به همین جهت تعطیل شد. المنتظم ۷۶/۹. برای تفصیل بیشتر در ین باب رجوع شود به فرار از مدرسه، چاپ دوم /۶۶~.

۲ —قدماء قصاص چنانکه از مقامات بدیع الزمان همدانی، المقامة الساسانیه، برمی آید ظاهراً بیشتر گدایان و معرکه گیران بوده‌اند. مقایسه شود نیز با عوفی، جوامع الحکایات، ج اول، قسم سوم، طبع دکتر امیربانو مصفا /۱۳۴~. از بعضی اشارات همچنان مستفاد می شود که این قصه‌گویان در معابر و معاهد بر کرسی می نشسته اند و احیاناً قصه را از روی دفتر یا طومار می خوانده اند. مذکّران هم که بعدها توجه عامه را از آنها به جانب خود جلب کردند در وعظ و تذکیر غالباً شیوهٔ آنها را داشتند چنانکه تا مدتها روضة الشهداء ملاحسین واعظ کاشفی را نیز ظاهراً از روی کتاب می خوانده اند و عنوان روضه‌خوانی در باب برخی از آنها ناشی از همین معنی است درعین حال این نکته که روایات را از روی کتاب می خوانده اند در نظر آن طبقات از عامه که طالب و خواستار اخبار آنها بوده‌اند هم نشانه‌یی بر صحت روایات آنها تلقی می شد هم خود آنها را به‌عنوان صاحب سواد و اهل دانش قابل اعتماد می ساخت.

۳ —در باب لزوم توقیر صحابه و ضرورت اجتناب از خوض در مثالب آنها رجوع شود به: قاضی عیاض، الشفا بتعریف حقوق المصطفی ۵۶/۲—۵۲. برای مستند حکم شرعی در باب سبّ قوم مقایسه شود با همین کتاب ۳۰۸/۲: لاتسبّوا اصحابی فمن سبّهم فعلیه لعنة الله و الملائکة والناس ... ایضاً: من سبَّ اصحابی فاضربوه. همچنین رجوع شود به غزالی فضائح الباطنیه /۱۴۹، مقایسه شود با حکایت اردم و الب ارسلان که نیز متضمن حکم معامله با اینگونه اشخاص است در نزد نظام‌الملک، سیاست‌نامه /۲۱ —۱۱۷. در بارهٔ صحابه و احوال آنها اعتقاد اهل سنت مبتنی بر ین معنی می شد که انّ جملة اصحاب رسول‌الله صلی الله علیه و سلّم کانوا محقین مخلصین صادقین و کان تقدیمهم لمن قدموه و تقریرهم من قرروه حقا و صدقا، ابوالمظفر الاسفراینی، التبصیر فی الدین /۱۶۲. در باب احادیث مشتمل برفضایل صحابه از مهاجر و انصار و سایر طبقات رجوع شود به: صحیح مسلم ۱۶۰/۱~؛ صحیح بخاری ۵۳/۵~. در بارهٔ تعریف صحابی که طول

صحبت با رسول را در مدت سالی یا دو سالی و به جا آوردن یک دو غزوه را باوی برای آن لازم دانسته‌اند رجوع شود به تهانوی، کشاف ۸۰۸/۱. در باب قول شیعه در باب بعضی از صحابه رجوع شود به خبر ذیل: عن الصادق علیه السلام قال من مات ولیس له امام مات میتة جاهلیه کفر و شرک و ضلالة، سفینة البحار ۴۸۴/۲. راجع به مراتب صحابه در عدل و وثاقت: فی انّ الصحابة کسائر الناس فیهم العدل و المنافق و الفاسق و الضال و قدارتد کثیر منهم بعد النبی صلی الله علیه و سلم ~ ایضاً ۹/۲. در بارهٔ اقوال بعضی غلاة شیعه در ین مورد مقایسه شود با: قول کاملیة، اصحاب ابوکامل نام که تمام صحابه را در ترک بیعت با حضرت کافر خواندند و خود حضرت را در ترک مطالبهٔ حق درخور ملامت شمردند. در باب احوال و عقاید آنها رجوع شود به: عباس اقبال، خاندان نوبختی /۲۶۱؛ مقایسه شود با قصیدهٔ معدان الشمیطی، جاحظ، البیان و التبیین ۷۵/۳؛ الحیوان ۲۶۰/۲ که از ابوکامل به لفظ مصغر کمیل تعبیر می کند و متضمن نقدی بر آراء او و اقوال سایر فرق غلاة و روافض است. مقایسه شود با:

Pellat, Ch., in Oriens 1963/ 99 seqq.

۴ — از ینجمله است ذکر خلفاء راشدین و اصحاب صفه و بعضی از سایر صحابه در نزد ابونصر سراج، کتاب اللمع، طبع مصر ۹۳/۱ — ۱۶۶ و ذکر تعدادی از صحابه و اهل صفه و ائمهٔ اهل بیت در کتاب هجویری، کشف المحجوب /۹۹ — ۷۸ و در قول شعرانی، الطبقات الکبری ۲۷/۱ — ۱۷ که ماخذ اخیر به مناسبت ذکر محنت اولیاء به احوال آنها اشارت دارد و در حلیة الاولیاء و صفة الصفوة هم به همین جهات در باب احوال آنها تفصیلها هست چنانکه در غالب کتب صوفیه اقوال و احوالی از امثال حذیفه و سلمان و صهیب و بلال و هلال و دیگران منقولست که از زنگ آراء صوفیانه خالی نیست.

۵ — در باب معجزه بودن قرآن کریم و وجه اعجاز تفصیل را باید در کتب کلام جستجو کرد. قاضی ابوبکر باقلاّنی کتابی به‌نام اعجازالقرآن دارد که در ین باب مرجع عمده است، طبع مصر ۱۹۵۴، برای بحث اجمالی در ین باب از جمله سایر مآخذ رجوع شود به: قاضی عیاض، الشفا ۲۵۸/۱؛ زرکشی، البرهان فی علوم القرآن ۹۰/۲ ~.

۶ — در تعریف علم الحدیث در الفیة السیوطی فی علم الحدیث آمده است:

علم الحدیث ذو قوانین تحد   یدری بها احوال متن وسند

طبع بیروت دارالمعرفه /۲.

۷ — جمع بین دو حدیث تاحدی مبنی بر ین دعوی است که بروفق تعبیر قولی منسوب به حسن بصری در جواب مسألهٔ عبدالملک که از وی در باب قدر کرد و البته صحت آن محل تردیدست مقایسه شود با:

Ritter, H. Der Islam, 1933،

هرگاه کفر به قضای الهی باشد باید خداوند از کافر راضی باشد چرا که آنچه قضای اوست امریست که بدان راضی است و البته خداوند از کافر راضی نیست. مقایسه شود با: قشیری واعلم ان الواجب علی العبد ان یرضی بالقضاء الذی امر بالرضا به، الرساله /۸۹؛ برای بحث تفصیلی در مسأله رجوع شود به: خواجه نصیرطوسی، تلخیص المحصل، به اهتمام حاج شیخ عبدالله نورانی /۵ — ۳۳۴، و خواجه این جواب را که نزد غزالی و امام فخر هم در متن تقریباً موافق با رای مذکور در مثنوی آمده است مقنع نمی‌یابد. صدرالمتالهین شیرازی هم در سفر ثالث از اسفار اربعه مساله را مطرح می کند و جوابهایی را که به آن داده‌اند بررسی می کند. می گوید: واجاب عنه الشیخ الغزالی و غیره کالامام الرازی بان الکفر مقضی لاقضاء لانه متعلق

القضاء ... و استصوبه جماعة من الصوفیه کصاحب العوارف والمولی الرومی و زیّف هذا الجواب جماعة من البارعین فی العلم منهم المحقق الطوسی فی نقد المحصل حیث قال: و جوابه بان الکفر لیس نفس القضاء و انما هوالمقضی لیس بشیٔ... و قال استاذنا السید الاکرم (= میرداماد): الفرق بین القضاء و المقضی هناک لایرجع الی طائل الیس اعتبارالمقضی بماهو مقضی راجعاً الی اعتبار القضاء لامن هذه الحیثیة و لیس هو اعتبار للمقضی؟ الاسفار، طبع بیروت ۸۱/۸ —۳۸۰، برای قول مختار صدرا در ین باب رجوع شود به اسفار ۳۸۱/۸ - و مقایسه شود نیز با این قول او که تقر یر تمثیلی است که: ان‌الله یر ید الکفر والمعاصی الصادرة عن العباد لکن لایرضی بها علی قیاس من لَسَعَت الحیة اصـبعه و کانت سلامته موقوفة علی قطع اصبعه فانه یختار قطعها بارادته لکن بتبعیّة السلامه و لولاها لم یرد القطع اصلا فیقال هو یر ید السلامه و یرضی بها و یر ید القطع و لایرضی به، اسفار ۳۷۲/۸،حاصل قول‌خود وی در ین باب چنین است که بعد از بحث و تحقیق می گو ید: فصحّ الفرق بین القضاء و المقضی و استقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضی، اسفار ۳۸۲/۸.

۸ —در معارف بهاء ولد هم بعضی احادیث هست که جزو موضوعات یا احادیث ضعیف محسوبست معارف، مقدمه، ج ۱/ یج.

۹ —در باب مراتب اولیاء و تعداد رجال غیب که صوفیه بعضی از آنها را اهل حل و عقد و سرهنگان درگاه حق می خوانند رجوع شود به: جامی نفحات الانس /۲۱ —۲۰. در بارهٔ صفت و عدد ایشان که به بعضی اقوال مکتومان آنها چهار هزارتن می‌شوند مقایسه شود با: کشف المحجوب /۲۶۹؛ همچنین رجوع شود به عز یز نسفی، انسان کامل، طبع مار ین موله /۳۱۷ و مابعد؛ مقایسه شود با: فردوس المرشدیه /۸۰ و همچنین به: ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم /۰۹۲

۱۰ —در بارهٔ کرامات اولیاء از قاضی ابوبکر الاشعری نقل است که: ان المعجزات تختص بالانبیاء و الکرامات تکون للاولیاء کما تکون للانبیاء و لا تکون للاولیاء لان من شرط المعجزه اقتران دعوی النبوه بها. الرسالة القشیر یه، طبع مصر /۱۵۹. اینکه ظهور کرامات برولی جایزست... فـر یقین از اهل سنت و جماعت بر ین متفقند. کشف المحجوب /۰۲۷۶ در تفاوت کرامات و معجزات قول ابونصر سرّاج هم قابل نقل است: ان‌الانبیاء علیهم السلام یحتجّون بمعجزاتهم علی المشرکین لان قلوبهم قاسیه لایومنون بالله عزّ و جل، و الاولیاء یحتجّون بذلک علی نفوسهم حتی تطمئن و توقن ولا تضطرب ولا تجزع عند فوت الرزق لانها اماره بالسوء... اللمع /۳۹۳. همچنین در باب کرامات اولیاء و تفاوت آن با معجزه و استدراج بحث جالبی در تفسیر کبیر امام فخررازی آمده است که جامی آن را نقل می کند. نفحات‌الانس /۲۱؛ مقایسه شود نیز باقول امام مستغفری در همانجا، که وقوع کرامات را در حق اولیاء به حکم کتاب و سنت قابل اثبات می یابد، نفحات /۲۲؛ همچنین رجوع شود به هجو یری، کشف‌المحجوب /۲۷۸ و مابعد، که تفاوت آن را با معجزه بیان می کند. کرامات اولیاء را شیخ‌الرئیس هم در نمط عاشر از کتاب اشارات قابل توجیه می یابد و از جمله می گو ید: ولعلک قد یبلغک من العارفین اخبار یکاد تاتی بقلب العاده فتبادر الی التکذیب و ذلک مثل ما یقال:ان عارفاً استسقی للناس فسقوا اواستسقی فهم فشفوا... او مثل ذلک ممالا توخذفی طر یق الممتنع الصر یح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه الاشیاء اسباباً فی اسرارالطبیعه. الاشارات ۴۱۳/۳.

۱۱— سنایی: جهد کن تا زنیست هست شوی وز شراب خدای مست‌شوی
در باب اصل حدیث و انتساب آن به حضرت علی مقایسه شود با: حیدر آملی، جامع الاسرار /۳۸۱.

۱۲– گلستان، باب دوم، حکایت نهم: نشنیده‌یی که خواجهٔ عالم علیه‌السلام گفت لی مع الله وقت لایسعنی فیه ملک مقرّب و لانبیّ مرسل و نگفت علی الدوام وقتی چنین به جبرئیل و میکائیل نپرداختی و دیگر وقت با حفصه و زینب درساختی ~. کلیات سعدی/۷۵.

۱۳– عبارات غزالی چنین است: رسول صلی الله علیه و سلّم وقت بودی که اندر آن مکاشفات کاری عظیم بروی درآمدی... دست برعایشه زدی و گفتی «کلّمینی» یا عایشه با من سخن گوی خواستی که قوتی دهد خویشتن را تا طاقت کشیدن باروحی دارد و چون وی را باز این عالم دادندی و آن قوت تمام شدی تشنگی آن کار بروی غالب شدی گفتی «ارحنایا بلال» تا روی به نماز آوردی. کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوجم ۱/۳۰۵. در احیاء عربی و همچنین در ترجمهٔ فارسی آن از مؤیدالدین خوارزمی، همین مضمون در موضعی دیگر به‌میان آمده است: و قدکان استغراقه بحبّ الله تعالی بحیث کان یجد احتراقه فیه الی حدکان یخشی منه فی بعض الاحوال ان یسری ذلك الی قالبه فیهدمه فلذلك کان یضرب بیده علی فخذ عائشه احیاناً و یقول کلّمینی یا عایشه لتشغله بکلامها عن عظیم ماهوفیه لقصور طاقة قالبه عنه فقد کان طبعه الانس بالله عزوجل و کان انسه بالخلق عارضاً رفقاً ببدنه ثم انه کان لایطیق الصبر مع الخلق اذا جالسهم فاذا ضاق صدره قال ارحنا یا بلال حتی یعود الی ماهوقرّة عینه. احیاء ۳/۹۸؛ مقایسه با ترجمهٔ فارسی؛ ربع مهلکات/۲۷۷؛ مقایسه شود با عبارت میبدی در تفسیر: رسول خدا... علیه‌السلام گاه بودی که در مکاشفات کاری عظیم بروی درآمدی که قالب وی طاقت آن نداشتی به عایشه گفتی کلّمینی یا عایشه به این سخن خواستی که خود را قوتی دهد تا طاقت کشیدن بار وحی دارد پس چون وی را فازین عالم دادندی و آن قوت تمام شدی تشنگی آن کار بروی غالب شدی گفتی ارحنا یا بلال... پس روی به نماز آوردی. کشف الاسرار ۱/۶۱۴. و از مقایسهٔ این عبارت با آنچه از کیمیا نقل شد پیداست که کیمیای سعادت را هم باید از مآخذ میبدی در تدوین کشف الاسرار به‌شمار آورد.

۱۴– درویش بی معرفت نیارامد تا فقرش به کفر انجامد. گلستان سعدی، باب هفتم، حکایت ۱۹.

۱۵– لفظ حدیث بدین عبارت مشهورست: روی ان النبی صلی الله علیه و سلم دخل علی لصحابه من باب شیبه فرآهم یضحکون فقال اتضحکون؟ لوتعلمون ما اعلم لضحکتم قلیلاً و لبکیتم کثیراً. کشف الاسرار ۱/۵۷۹، نیز ۹/۳۵۹، ۱۰/۵۸۹، احیاء ۱/۱۰۰. داستان مذکوردرمتن اثر Wilhelm Raabe (۱۹۱۰–۱۸۳۱) نویسندهٔ آلمانی است و لفظ حدیث درآن بدینگونه آمده است:

Wenn ihr Wusset was ich weiss, Sprach Mohamed, so Würdet ihr Viel Weinen und Wenig Lachen.

بیت ذیل در کلام سنائی هم اشارت به مضمون این حدیث است:

نه زبانش به وقت نشر حکم گفت لوتعلمون ما اعلم

حدیقه /۱۹۲

۱۶– ارزش میراث صوفیه /۱۶۲.

۱۷– در بارهٔ معراج رسول و واقعهٔ اسراء رجوع شود به صحیح بخاری ۵/۶۹– ۶۶. در باب تاریخ آن و انکار مخالفان درآن باب مقایسه شود با: ابن اثیر، الکامل، طبع مصر ۲/۳۷– ۳۳. راجع به حدیث نهی از تفضیل که در مثنوی بدان اشارت هست نگاه کنید به: احادیث مثنوی /۲– ۱۰۱. تشبیه نزول یونس در بطن حوت و تعبیر از آن به معراج یونس در نزد مولانا مبنی است بر روایتی که خود وی آن را درفیه مافیه ذکر می کند:

لا تفضلونی علی یونس بن متی بان کان عروجه فی بطن الحوت و عروجی کان فی السماء، فیه مافیه /۱۰۳. تاویل مولانا در ینجا نیز مثل مثنوی بر تنزیه حق از جهات مبتنی است. مضمون نهی رسول از تفضیل وی بر یونس در تائیهٔ ابن فارض هم هست:

لذلک عن تفضیله و هو اهله　　نهانا علی ذی النون خیرالبریّة

برای متن و شرح رجوع شود به شرح سعید فرغانی، مشارق الدراری /۴۰۷.

۱۸ـــ بـابـی و امّی من شهدت وفاته　　فی یوم الاثنین، النبی المهتدی

دیوان حسان شمارهٔ ۱۲۳؛ مقایسه شود با: سیرت رسول الله ۱۱۳۲/۲. بر حسب روایت طبری در اینکه رحلت رسول دوشنبه‌یی از ماه ربیع‌الاول بوده است خلاف نیست، اختلاف در تاریخ روز رحلت است. برای تفصیل رجوع شود به: تاریخ الطبری I ، ۱۸۱۵/٤ و ۱۸۳۶.

۱۹ـــ در باب معنی مولا در خبر غدیرخم گویند: انّ المولی جاء بمعنی اولی بالامر والمتصرف المطاع فی کل مایامر، و در تفصیل این معنی و شواهدی که استنباط این معنی را برای لفظ توجیه می نماید رجوع شود به: سفینة البحار، ج ۲/۸—۳۰۷.

۲۰ـــ موالات عشرهٔ مبشره را اهل سنت از ارکان و اصول واجب تلقی کرده‌اند، الفرق بین الفرق /۲۱۳، در باب اسامی عشرهٔ مبشره که به‌موجب روایات بشارت بهشت به آنها داده شده است وحدت و توافق در روایات مختلف نیست. مقایسه شود با: بامداد اسلام /۶۷. در کتب صحاح حدیث هم ذکر عشرهٔ مبشره به تصریح نیست هر چند بشارت در مورد تعدادی از آنها هست. در باب بشارت رجوع شود به: سیوطی، جامع صغیر۹۹/۲؛ اسفراینی، التبصیر /۱۶۰؛ مقایسه شود با: سرّاج، کتاب اللمع /۵۶۳. برای تفصیل بیشتر در باب خبر، رجوع شود به: الریاض النضره فی مناقب الاصحاب العشره، قاهره ۱۳۲۷.

۲۱ـــ مناسب این مقال است آنچه ابوالمظفر اسفراینی دردنبال نقل روایت می آورد: وانما کان یفعله لتصح له مجانبته لان من لم یعرف الشر یوشک ان یقع فیه:

عرفت الشرلا للشرلکن لتوقیه　　ومن لایعرف الشر من الناس یقع فیه

التبصیرفی الدین /۲۱. حذیفه را صوفیه و اهل حدیث صاحب السر و صاحب سرالنبی خوانده‌اند. مقایسه شود با صحیح بخاری: الیس فیکم صاحب السرالذی لایعلمه غیره یعنی حذیفه. باب فضائل اصحاب النبی، صحیح، ج ۳۲/۵— ۳۱؛ مقایسه شود با غزالی، احیاء ۸۳/۱، صوفیه گفته‌اند سری که حذیفه بر آن واقف شد از اسرار معارف بود اما مشهور آنست که پیغمبر وی را بر سرحال منافقان واقف کرده بود و او را به همین مناسبت صاحب السر می خواندند؛ معهذا نزد صوفیه همین سعی در تحقیق سرحال منافقان که مظهر و نمونهٔ نفس و نفسانیت بوده‌اند به جهت احتراز از وقوع درمکاید نفس باید بوده باشد. غزالی توقی از شرّرا اصل دین می خواند و به شعر منقول از التبصیر تمثل می کند، که ظاهراً اسفراینی آن را از وی اخد کرده باشد. احیاء ۸۳/۱.

۲۲ـــ دیوان کبیر، ج ۹/۷— ۱۹۸.

۲۳ـــ برای قول حکما در باب مرگ قبل از مرگ و منشأ افلاطونی آن رجوع شود به: افلاطون فی الاسلام /۲۶—۳۲۵.

۲٤ـــ قال علیه السلام من عرف نفسه عرف ربّه و هو اعلم الخلق بالله. فان بعض الحکماء واباحامدادعوانه یعرف الله من غیرنظر فی العالم و هذا غلط، فص ابراهیمی، فصوص الحکم /۸۱؛ مقایسه شود با قول غزالی

در باب این حدیث. اینکه معرفت رب بر معرفت نفس مبتنی است: و اخفاء سرالروح و کف رسول الله صلی الله علیه و سلم عن بیانه من هذا القسم فان حقیقته مما تکّل الافهام عن درکه و تقصیر الاوهام عن تصور کنهه ولا تطنن ان ذلک لم یکن مکشوفاً لرسول الله صلی الله علیه و سلم فان من لم یعرف الروح فکانه لم یعرف نفسه و من لم یعرف نفسه فکیف یعرف ربّه سبحانه. قواعد العقاید، ترتیب درجات الاعتقاد، احیاء علوم الدین، ج ۱۰۶/۱. درواقع غزالی با آنکه برهان مبنی بر حدوث را که هم قول حکماء و متکلمان است و از مقولهٔ استدلال از اثر به موثرست نقل و اقامه می کند آنچه را در فطرت انسان و در شواهد قرآن هست موجب بی نیازی از استدلال بروجود باری می داند و بدینگونه وجه استدلال از غیرطریق نظر در عالم را مبنی بر اعتماد بر قرآن می دارد معرفة وجوده تعالی و اول مایستضاء به من الانوار و یسلک من طریق الاعتبار ما ارشد الیه القرآن فلیس بعد بیان الله سبحانه بیان ~۱۱۱/۱. در باب قول حکما و آنچه ابن عربی به آنها و ابوحامد منسوب می دارد قیصری در شرح فصوص الحکم می گوید که این حکماء ابوعلی و اتباع او هستند و انهم یستدلون بالموثر علی الاثر و هواعلی مرتبة من الاستدلال بالاثر علی المؤثر. البته این مساله در نزد حکما و متالهان سابقه دارد و امام فخررازی آن گونه استدلال را برهمین وجه که در کلام قیصری قول مختار حکما تلقی می شود توجیه می کند: و تحقیق الکلام ان الانتقال من المخلوق الی الخالق اشارة الی برهان الانّ (نسخه: الآن) و النزول من الخالق الی المخلوق برهان اللم و معلوم ان برهان اللم اشرف. التفسیر الکبیر، ج ۱۰۱/۱. و این قول که بعضی آن را برهان صدیقین خوانده‌اند خودابن عربی هم در ذیل تخطئهٔ قول ابوحامد و حکما بدان می رسد: ثم بعد هذا فی ثانی الحال یعطیک الکشف ان الحق لنفسه کان عین الدلیل علی نفسه و علی الوهیته. فصوص الحکم /۸۱. در واقع استدلال از نفس به حق مبنی براستدلال از مربوب است به ربّ، و به قول قیصری الرب من حیث هورب یقتضی المربوب ولیکن باقول به رفع غیریّت واثنینیت که حاصل مذهب شیخ است اصل مناقشه البته مرفوع است معهذا چون طرز استدلال منقول از ابوحامد و حکما فرض وجودامرممکن رادرمقابل ذات واجب نفی نمی کنداستدلال حکمانمی تواند مرضیّ شیخ باشدچون هرچند استدلال مبنی بر انتقال از موثر به اثر می نماید در واقع باز مرجوع به انتقال از اثر به موثرست و به قول قیصری: هذا ایضا استدلال من الاثرالی الموثرفلایتم دعواهم فلذلک نسبهم(الشیخ) الی الغلط. پس شیخ طرز استدلال حکما را رد می کند و مناقشه در ترجیح استدلال از موثر به اثر نیست. اما از قول من عرف نفسه عرف ربّه حصر معرفت رب به معرفت نفس و نفی هروجه دیگر هم لازم نمی آید تا رد طریقه حکماء را برشیخ الزام کرده باشد. در باب برهان صدیقان و برهان حدوث و سایر طرق مشهور در ین باره، رجوع شود به: کاروان اندیشه/ ۵۴—۵۱. طرفه آنست که در مکتوب معروف منسوب به ابن عربی که گویند به امام فخررازی نوشته است (مقایسه با همین یادداشتها، فصل ۲، شمارهٔ ۸، و فصل ۹، شمارهٔ ۴۵) نویسنده از غزالی به عنوان سیدنا ابا حامد یاد می کند و او را مخصوصاً به همین سبب می ستاید که مثل خود وی خداوند را از اینکه عقل به شناخت وی راه یابد تنزیه می نماید: فالعقولُ تعرف الله من حیث کونه موجوداً او من حیث السلب لامن حیث الایجاب و هذا خلاف الجماعة من العقلاء والمتکلمین، الآسیدناابی حامد قدس سرّه فانه معنا فی هذه القضیه و یجل الله سبحانه و تعالی ان یعرفه بفکره و نظره فینبغی للعاقل ان یخلی قلبه عن الکفر اذا اراد معرفة الله تعالی من حیث المشاهده.واین کلام اگر از ابن عربی باشد ناچار آن را در حیات امام فخر (وفات ۶۰۶) و تقریباً بیست و چند سالی قبل از تصنیف فصوص الحکم باید نوشته باشد. برای بحث در باب این نامه و ارتباط محیی الدین با امام فخر رجوع شود به: مایل هروی، شرح حال و مناظرات امام فخررازی، کابل،

۱۱۱/۱۳۴۳، مقایسه شود با: یادداشت دکتر تفضلی، در نشریهٔ مقالات و بررسی ها، دفتر نوزدهم —بیستم، طهران ۱۴/۱۳۵۳~.

۲۵— درباب عثمان‌بن مظعون و اینکه پیغمبر وی را از رهبانیت منع کرد، رجوع شود به: ارزش میراث صوفیه /٤٤.

۲۶— خبر افتراق امت که بعضی آن را مبنای طبقه‌بندی و تقسیم‌بندی مذاهب اسلامی و حصر آنها در هفتاد و دو یا هفتاد و سه ملت شناخته‌اند در غالب کتب صوفیه و غیرصوفیه هست. برای تفصیلات بیشتر رجوع شود به: دکتر مهدوی دامغانی، مجلهٔ یغما، سال هفدهم، شمارهٔ ۵.

۲۷— مثل این ابیات شیخ:

لقد صارقلبی قابلا کل صورة — فمرعی لغزلان و دیر لرهبان
وبیت لاوثان و کعبة طائف — و الواح توراة و مصحف قرآن
ادین بدین الحب انّیٰ توجهت — رکائبه فالحب دینی و ایمانی

در ترجمان الاشواق. و«قال رضی الله عنه»:

عقد الخلایق فی الاله عقایداً — و انا شهدت جمیع ما اعتقدوا

جَندی، شرح فصوص الحکم /٦۹۳. و این اقوال یادآور سخن مولاناست در توافق با هفتاد و دو ملت، نفحات الانس /٤٦۱، مقایسه با چهل مجلس /۱۲٤.

۲۸— درین باره رجوع شود به: قاضی عیاض، الشفا بتعریف حقوق المصطفی ۲/٤۷ جهت روایت خاصه: مثل اهل بیتی کمثل سفینة نوح، رجوع شود به: سفینة البحار ۱/۳۱ —٦۳۰.

۲۹— مقایسه شود با: جستجو در تصوف /۲۲۷.

۳۰— جرح در نزد علماء حدیث عبارتست از آنکه راوی حدیث را منسوب به امری کنند که وثاقت و عدالت وی را محل شک یا مردود سازد، و تعدیل عبارتست از آنکه راوی را به عدالت و وثاقت موصوف نمایند و اشکالی را که احیاناً در وثاقت وی شده باشد رفع و دفع نمایند. مراتب وثاقت روات در نزد علماء حدیث شامل عنوان: ثقه، صدوق، لاباس‌به، شیخ، وصالح الحدیث است که البته مراتب مادون از مراتب مافوق اضعف است، به‌علاوه کسانی هم هستند که به اوصاف دیگر مثل لیّن الحدیث، ضعیف الحدیث، متروک الحدیث و نظایر آن موصوف می‌شوند، اما این مراتب درمورد روات حدیث همه جا درنزد علما یکسان نیست و ممکن است یک راوی نزد محدثی ثقه محسوب شود، ودیگری آن را ضعیف الحدیث بخواند، و البته جرح در راوی باید مستند به شاهد قابل اعتماد باشد، و در هر حال بدون تتبع در احوال رجال اسناد و متن احادیث قبول روایات آنها ممکن نیست و مسألهٔ جرح و تعدیل درنزد علماء حدیث اهمیت خاص دارد. ازین رو درباب صحیح حدیث گفته‌اند: اما الحدیث الصحیح فهوالحدیث المستند الذی یتصل اسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط الی منتهاه و لایکون شاذاً ولامعللاً و مافیه علّة قادحة و مافی را و یه نوع جرح. ابن صلاح، المقدمه /۱۰. بدینگونه حدیث رامزلهٔ اقدام و نقل آن را مستلزم نهایت دقت شمرده‌اند: و هومن اکثرالعلوم تولّجا فی فنونها لاسیّما الفقه‌الذی هو انسان عیونها و لذلک کثر غلط العاطلین منه من مصنفی الفقهاء و ظهر الخلل فی کلام المخلین به من العلماء، ایضاً همان ماخذ /۳. ضرورت جرح و تعدیل و بحث و تحقیق در متن وآسانید و احوال رجال آن از ینجاست. درین باب از کتب خاصه: رجال کشی (طبع بمبئی، ۱۳۱۷)، فهرست نجاشی (ایضاً بمبئی، ۱۳۱۷)، خلاصة الاقوال علامهٔ حلی (طبع طهران ۱۳۱۱) دیده شود.

از کتب عامه رجوع شود به: الجرح و التعدیل ابن ابی حاتم الرازی (طبع حیدرآباد۱۹۵۲) معرفة علوم الحدیث حاکم (طبع قاهره ۱۹۳۷)، لسان المیزان ابن حجرالعسقلانی (طبع حیدرآباد ۱۳۲۹)، علوم الحدیث لابن الصلاح (حلب ۱۹۳۱)، الفیة السیوطی فی علم الحدیث، بیروت ۱۹۳٤.

۳۱— جهت‌قول غزالی در باب فقه و ارتباط آن با علم آخرت رجوع شود به: احیاء علوم الدین که وی در آنجا به تفصیل واشباع بحث و احتجاج می کند و هر چند فقه را فی المثل بر طب ترجیح می دهد آن را از شمار علم آخرت نمی داند و فقها را علماء الدنیا می خواند. احیاء ۲٦/۱— ۲٤؛ مقایسه شود با: کلام بهاء ولد: اکنون هر علمی ترا به قرار این جهانی می دارد آن ازحساب علم نباشد، معارف، فصل ۷۵؛ فرار از مدرسه /۱۵۳، ۲۰٤.

۳۲— مضمون خبر: ان الله خلق آدم علی صورته، احادیث مثنوی /۱۵— ۱۱٤، در تورات (پیدایش ۲۷/۱) هم سابقه دارد. عرفا و متالهان غالباً در ین باب خاطرنشان کرده‌اند که اینجا مراد صورت معنویه است از جمله غزالی در الاملاء فی اشکالات الاحیاء، و هامش احیاء ٤/۱— ۱۹۳ و همچنین در المضنون الصغیر ضمیمهٔ الجام العوام، طبع مصر ۱۳۰۳ /۱۳— ۱۲در ین باب تصریح می نماید؛ مقایسه شود با: فخر رازی، جامع العلوم که هم تاویلات غزالی را نقل می کند /٤٦؛ همچنین با: مکاتیب عبدالله قطب /۱۷.

۳۳— مراد از اینکه قول پیغمبر قبولش فرض است این معنی است که چون آنچه رسول می آورد عدم قبولش به نحوی متضمن تکذیب او می شود ایمان بدان فرض است و البته این امر منوط به ثبوت صحت اسناد قول به اوست. بدینگونه مقصود مولانا الزام متابعت از مطلق سنت رسول است نه خصوص حدیث و خبر که اصل اسناد آن هم ممکن است خود محل بحث باشد. معهذا در مجرد حدیث هم آنچه از سلف صالح منقول است حاکی از التزام خضوع و ادب فوق‌العاده در استماع حدیث است. مقایسه شود با: قاضی عیاض، الشفا بتعریف حقوق المصطفی ۷/۲— ٤۳. و از همین روست که زهاد قوم سؤال «عمّن» را مخصوصا در غیرآیات احکام مکروه تلقی می کرده‌اند. من کلام حسن البصری... (انه) حدّث بحدیث فقال رجل عمّن؟ فقال له و ما تصنع بعمّن؟ اما انت فقد نالتک عظته و قامت علیک حجته. میدانی، مجمع الامثال، طبع بیروت ٤۵۷/۲.

۳٤— خبر غدیرخم را تعدادی از مآخذ عمده مثل ابن هشام، طبری و ابن سعد به سکوت برگذار کرده‌اند یا حدیث ولایت (: من کنت مولاه فعلیّ مولاه) را در ضمن آن نیاورده‌اند. البته ممکن است این سکوت آنها به جهت اجتناب از تحریک مخالفت ارباب حکم از متعصبان عامه بوده باشد معهذا در اکثر مسانید و تواریخ از جمله مسند احمد ۲۸۱/٤ و تاریخ یعقوبی (هوتسما ۱۲۵/۲) خبر مذکورست و حدیث ولایت را هم هر چند بعضی مراجع بدون تصریح به محل غدیر و برخی دیگر حتی در دنبال واقعهٔ حدیبیه آورده‌اند ذکر آن در غالب کتب تاریخ هست و از جمله ابن کثیر شافعی بسیاری از ین مآخذ را ضبط و نقل می کند (البدایه والنهایه ۱٤/۵— ۲۰۸). به هر حال تواتر درمورد اصل خبر تاحدی است که رد آن یا الزام سکوت در باب آن به‌آسانی ممکن نیست. برای تفصیل مراجع در ین باب رجوع شود به: محدّث قمی، فیض القدیر فی مایتعلق بحدیث الغدیر، و علامه امینی، الغدیر، که هر دو متضمن تفصیلات و تتبعات بسیارست.

۳۵— در مورد سنائی رجوع شود به: جستجو در تصوف /۵۱— ۲۵۰. و در بارهٔ عطار مقایسه شود با: فروزانفر، شرح احوال عطار /٦۱— ۵۸.

۳٦— غزالی در تقریر همین معنی می گوید: ولیس وراء نورالنبوة علی وجه الارض نور یستضاء به. القول

فی طریقة الصوفیه، المنقذ من الضلال، ضمیمهٔ الجام العوام، طبع مصر ۱۳۰۳/۳۲.

۹

۱— مقایسه شود با: فرار از مدرسه /۱٦۹ و مابعد، /۱۸۱ و مابعد.

۲ و ۳ —روایت افلاکی: حضرت چلبی خلیفة الحق ارموی بودوشافعی مذهب روزی در بندگی مولانا سرنهاد و گفت می خواهم که بعد الیوم اقتدا به مذهب امام اعظم ابوحنیفه می کنم... از آنک خداوندگار ما حنفی مذهب است مولانا فرمود: نی، نی. صواب آن است که در مذهب خود باشی... اما در طریقهٔ ما بروی و مردم را بر جادهٔ عشق ما ارشادکنی. مناقب العارفین ۷٥۹/۲. ازلحن بیان مولانا که در مثنوی هم می گوید:

آن طرف که عشق می افزود درد		بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

۳۸۳۲/۳ و در یک غزل دیوان کبیر هم یک بیت منسوب به سنائی (دیوان /٦۰٥) را که متضمن همین موضوع است:

عشق رابوحنیفه درس نکرد		شافعی را درو روایت نیست

دیوان کبیر ج ۲/بیت ٥۲۸۷ تضمین می کند پیداست که در مسائل فروع چندان تقیدی به تفاوت آراء دوامام ندارد و این طرز تلقی از این مساله یادآور قولی است که غزالی از بعض سلف یاد می کند: و قال بعض السلف ماجائنا عن رسول الله صلی الله علیه و سلّم قبلناه علی الراس و العین و ماجائنا عن الصحابه رضی الله عنهم فناخذ منه و نترک، ما جائنا من التابعین فهم رجال و نحن رجال. احیاء علوم الدین ۸٤/۱،ترجمهٔ فارسی /۲۲۹. بدینگونه طرز تفکر مولانا در تقلید شافعی و بوحنیفه شبیه به خود غزالی است و این قول منسوب به غزالی که گفته است: من در معقولات مذهب برهان دارم و در شرعیات مذهب قرآن، نه بوحنیفه برمن خطی دارد و نه شافعی براتی، مکاتیب غزالی /۱۲،تاحدی نیز احتمالاً نمودار طرز تفکر مولانا هم هست و به هر حال اختلاف مذهب و اینکه غزالی در مسائل فقهی در بوحنیفه یا اصحاب وی طعن کرده باشد نمی تواند موجب اجتناب مولانا ازذکرنام غزالی در مثنوی بوده باشد. معهذا آنگونه که از روایت افلاکی برمی آید گه گاه در محاورات هم از وی یاد می کرده است و یکجا هم برادرش شیخ احمد را برامام غزالی ترجیح داده است. مناقب العارفین ۲۱٦/۱.

٤— از جمله: قال ابوبکر بن العربی: شیخنا ابوحامد بلع الفلاسفه وارادان یتقیّأهم فما استطاع. ذهبی، سیر اعلام النبلاء؛ مقایسه شود با: فرار از مدرسه /۲۲٦. شمس تبریزی می گوید که: محمد غزالی رحمه الله اشارات بوعلی را برخیام بخواند او فاضل بود جهت آن طعن زند در احیاء که از آن استنباط کرد. مقالات شمس /۸— ۲۰۷. همچنین این قول ابن تیمیه، که اشارت به اشتغال غزالی با حکمت بوعلی در کتاب الشفاءاوست، به همین معنی ناظرست: و لهذا کانوایقولون: ابوحامد امرضه الشفاء. الرد علی المنطقیین /٥۱۰.

٥— در باب تلقی غزالی از منطق در رسالهٔ قسطاس و در تحویل انواع قیاسات منطقی به موازین شرعی، مقایسه شود با: فرار از مدرسه /۱۳— ۱۱۲، ۲۲٤.

٦— الاجماع: فی اللغه العزم والاتفاق و فی الاصطلاح اتفاق المجتهدین من امّة محمد علیه الصلاة و السلام

فی عصر علی امر دینی. (و) الاجماع: العزم التام علی امر من جماعة اهل الحل والعقد. جرجانی، تعریفات /۵ و این امر همانست که اتفاق جمله دانایان، در بیان مولانا تعبیری از آنست و ذکر قید «دانایان» توافق عوام را از تحقق اجماع خارج می دارد و این نیز در تعریف جامع و مانع اجماع شرط است.

۷ــ قیاس اقترانی: قیاسی است که عین نتیجه یا نقیض آن در متن قیاس بالفعل مذکور نباشد مثل آنکه گویند جسم مرکب است و هر مرکبی حادث است پس جسم حادث است و اینجا عین نتیجه یا نقیض آن در متن قیاس نیست. مقایسه شود با: قطب الدین شیرازی، درّة التاج، بخش نخستین ۱۲٤/۲.

۸ــ و اینک متن قول غزالی: و ظهر لی ان اخص خواصهم مالم یکن الوصول الیه بالتعلم بل بالذوق و الحال و تبدل الصفات فکم من الفرق بین ان یعلم حدالصحه و حد الشبع و اسبابهما و شروطهما و بین ان یکون صحیحاً و شبعان و بین ان یعرف حدّالسکروانه عبارة عن حالة تحصل من ابخرة تتصاعد من المعده علی معادن الفکر و بین ان یکون سکران بل السکران لایعرف حدالسکر و علمه و هوسکران ومامعه من علم شئ والصاحی یعرف حدالسکر وارکانه و ما معه من السکرشئ. المنقذ من الضلال، طبع مصر /۲۹ــ ۲۸؛ مقایسه شود با: کاروان اندیشه/ ۵ــ۱۵٤.

۹ و ۱۰ــ در بارهٔ کلام بهاء ولد در ین باب رجوع شود به معارف بهاء ولد. طبیب گمیز می بیند ، گوه می خورد و این فلاسفه را چه دشمنانگی افتاده است برالله که سعی می کنند در نفی الله. معارف، فصل ۱۵۱. همچنین ابـــن ســـینا در رسالهٔ الاجوبه عن مسائل ابی ریحان البیرونی در بارهٔ رازی نظیر این قول را دارد که انه: تجاوز قدره فی بسط الخراج و النظرفی الابوال و البرازات؛ مقایسه شود با: دکتر یحیی مهدوی، فهرست مصنفات ابن سینا، طهران ۱۱/۱۳۳۳. نظیر طعن ابن سینا درمورد محمد زکریا، در مورد جالینوس طبیب هم ظاهراً از جانب مخالفانش اظهار شده است. صدرالمتالهین گوید: و قدتعرض جالینوس فی زمانه حین کثرت تصانیفه لان یوصف بالحکمه اعنی ان ینتقل عن لقب الطبیب الی لقب الحکیم فهزئوا به وقالوا: علیک بالمراهم المسهلات وعلاج القروح والحمیّات فان من شهد علی نفسه بانه شاک فی العالم: اقدیم او محدث و فی المعاد: اهو حق او باطل و فی النفس: اجوهر ام عرض؟ لـمتضع درجته من ان یسمی حکیماً. کسر اصنام الجاهلیه /۳۷. در باب این آراء که جالینوس بدان سبب مطعون واقع شده است مقایسه شود با قول صدرا در همین یادداشتها، فصل ۱۱شمارهٔ ۳۷ــ ۳۶. اما دلیل در نزد اطباء بدینگونه تعریف می شود: الدلیل عندالاطباء هو العلامة کمایستدل من حمرة القاروره علی غلبة الدم و من صفرته النارنجیه علی غلبة الصفراء... و قد یطلق علی القاروره لانه یهتدی بها الیه و انّما خصّ الاطباء البول بالدلیل تنبیهاً علی ان له مدخلاً عظیماً فی استدلال علی احوال البدن... تهانوی، کشاف ٤۲۹/۱. و از همین معنی اخیرست که دلیل به معنی بول بیمار که به طبیب نشان دهند در زبان محاوره هم نزد قدما معمول بوده است. چنانکه در کلیله و دمنهٔ ابوالمعالی منشی طبع مینوی /٤۰۲ به همین معنی است و در عربی نیز به همین معنی در زبان محاوره رایج بوده است: مرض سفیان الثوری فعرض دلیله علی الطبیب فقال هذا رجل قطع الخوف کبده، الرسالة القشیریه /٦۲.

۱۱ــ در باب نصاری در قونیهٔ عهد مولانا و قلمرو سلاجقهٔ روم از مواضع عدیدهٔ مناقب افلاکی کثرت آنها و ارتباط یاران مولانا با آنها مستفاد می شود: مولانا به دیر افلاطون که رهبانان و احبار نصاری در آنجا بودند آمد و شد داشت. مناقب ۲۹٤/۱؛ ثریانوس نام از جوانان نصاری بر دست مولانا مسلمان شد و مرید گشت ٤/۱ ــ۲۷۳؛ در قونیه مزدوران نصرانی هم مثل مزدوران ترک برای مسلمانان کار می کردند ۵۹۲/۲؛ در مراسم

جنازهٔ مولانا یهود و نصارای شهر هم مثل مسلمانان شرکت کردند ۲/ ۳— ۵۹۲؛ عارف حلبی نواده و یک خلیفهٔ مولانا در دیر افلاطون با کشیشان معاشرت داشت ۹۰٤/۲؛ یک دختر این عارف با نام یونانی دسپینا مشهور بود ۹۹٦/۲. به علاوه درتواریخ عصرهم به وجود نصاری و حتی به کثرت آنها در قلمرو سلجوقیان روم اشارت هست. محیی الدین عربی که در شعر و نثر خویش از تسامح و تساوی دم می‌زند نامه‌یی به سلطان عزالدین کیکاوس نوشت و وی را به الزام نصاری به رعایت حدود اهل ذمه وصیت کرد. سلطان هم فرمان داد تا نصاری و همچنین یهود را که در قونیه بصورت در لباس اسلامیان درآمده بودند وادارند تا علامت غیار و دستار زرد داشته باشند. محمودبن آقسرائی،مسامرة الاخبار/۸—۳۲۷.

۱۲— فارقلیط یا برقلیطس: و به لغت رومی پیغمبر ما علیه السلام (را) برقلیطس گویند. سیرت رسول الله ۲۰٤/۱. اشارت قرآن کریم به ذکر نام احمد در انجیل نزد بعضی مسلمین توافق این نام را با لفظ برقلیطس القاء کرده است. کلمهٔ فارقلیط که از لفظ یونانی پاراکلیتوس Paraklytos مأخوذست در انجیل (یوحنا ۲۷/۱۵ —۲۳) در مفهوم تسلی دهنده‌یی که بعد از عیسی می آید آمده است. در نزد مانویه هم این لفظ مثل بسیاری دیگر از الفاظ مربوط به انجیل مذکور است چنانکه در کفالایه در معنی نام فرشته‌یی که به مانی اعلام بشارت کرده است و در زبور مانوی قبطی در معنی لقب خود وی استعمال شده است (مانی و دین او/۵۲،۷) از بعضی قراین برمی‌آید که ترجمه‌یی از انجیل یوحنا با بعضی اناجیل اپوکریفا در نزد نصارای عرب جاهلی وجود داشته است.از یک عبارت مذکور در سیرهٔ ابن اسحق، طبع وستنفلد /۵۰— ۱٤۹، ترجمهٔ فارسی موسوم به سیرت رسول الله، طبع اصغر مهدوی /٤ —۲۰۳، مستفاد می شود که در ترجمهٔ عربی انجیل، نام فارقلیط به صورت «منحمنا» مذکور بوده است و این لفظ که در سریانی به‌معنی «محیی» یا «احیا یافته» است ظاهراً در زبان قدیم فلسطین به همان معنی تسلی‌بخش که معنی لفظی فارقلیط یونانی است مستعمل بوده است. مقایسه شود نیز با:

Guillaum, A. The Life of Muhammad, Ox. Univ. Press: 1967/ 104.

۱۳— الاعراض لایصح علیها الانتقال و البقاء لانهما عرضان و العرض لایقوم بالعرض. کتاب انوارالملکوت فی شرح یاقوت، طبع محمد نجمی /۲٦؛ مقایسه شود با تلخیص المحصل /۱۸۰ —۱۷۷؛ و ابن خلدون، المقدمه، طبع کاترمر /۱۱٤.عبارت لایبقی زمانین در وصف عرض منسوب به اشعری است: مذهب الاشعری و متبعوه‌من محققی الاشاعره الی ان العرض لایبقی زمانین و یعبر عن هذا بتجدد الامثال. تهانوی، کشاف ۹۸۸/۲؛مقایسه شود نیز با: گلشن راز:

ندارد هیچ جوهر بی عرض عین — عرض چبود چولایبقی زمانین

مقایسه شود با شرح گلشن راز/۹۱ —۲۹۰.

۱٤— ومن فضائحهم قولهم ان المعدوم شئ حتی قالوا ان الجوهر قبل وجوده جوهر و العرض عرض ... و یقولون ان هذه الصفات کلها متحققة قبل الوجود. التبصیر /٦۰؛ مقایسه شود با: شهرستانی، نهایة الاقدام، طبع گیوم / ۱۵۱. ابومنصور ماتریدی می گوید:قالت المعتزلة: المعدوم اشیاء وشیئیة الاشـیاء لیست بالله و بالله اخراجها من العدم الی الوجود. کتاب التوحید، طبع بیروت /۸٦. معهذا قول به شئ بودن معدوم در بین شیوخ معتزله‌مورد اتفاق نیست و بعضی آن را نه شئ و نه معدوم دانسته‌اند. الفرق بین الفرق /۸— ۱۰۷، چنانکه ابوالحسین علاّف و ابوالحسین بصری از شیوخ قوم قایل به این قول نبوده‌اند. شرح طوالع درحاشیهٔ شرح‌مواقف ۱۲۱/۱، دیگر معتزله به این قول قایل بوده‌اند و از ابوالحسین خیاط نقل است که او معدوم را نه فقط شئ بلکه

جسم می‌دانست و مخالفان لازمهٔ این قول را اعتقاد به قدم اجسام و نفی صانع قادر می‌شمرده‌اند. اصرار اشاعره و سایر متکلمان در نفی شیٔ بودن معدوم هم برای احتراز از ین نتیجه و سایر نتایج مترتب برآن بوده است. امام فخر رازی در نفی ورد این دعوی گوید: معدوم شیٔ نیست که اگر معدوم شیٔ باشد، یا ذوات متناهی بود یا نامتناهی باشد، اگر متناهی بود باید که مقدورات الهی متناهی بود زیرا که مذهب خصم آنست که خدای تعالی جز بر ذواتی که در عدم ثابت بود قادر نبود و این به اتفاق مسلمانان باطل است، و محال است که نامتناهی بود زیرا هرعدد که ثابت بود محتمل زیاده و نقصان بود و عدد دیگر چون از آن ناقص شود او متناهی بود، و چون بطلان هر دو قسم ظاهر شد معلوم شد که معدوم شیٔ نیست. جامع العلوم، طبع بمبئی /۷—۶. به هرحال نفی شیئیت ازمعدوم که مولانا هم قایلان به اثبات آن را تخطئه می کند، قول اشاعره و ماتریدیه است و قدماء صوفیه هم مثل مولانا این قول را نفی کرده‌اند و هجویری تصریح و تاکید دارد که معدوم شیٔ نباشد. کشف المحجوب/ ۳۲. با اینهمه قول به شیئیت معدوم در نزد معتزله مبنای اثبات و مناط تقریر علم الهی است هر چند آنها به سبب نفی صفات شاید به اثبات آن حاجت هم نداشته‌اند. اما قول اصحاب ابن‌عربی که قایل به وجود اعیان ثابته فی العدم هستند، و اعیان ممکنات را در حال عدم رائی و مرئی می‌دانند نیز درنهایت به این معنی منجر می‌شود و جز با تاویل نمی‌توان از ین الزام رست. صدرالمتالهین در ین معنی خاطرنشان می کند که: اما مانقل عن هؤلاء الاعلام من الصوفیه فیرد علی ظاهره مایردعلی مذهب المعتزله فان ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود امر واضح الفسادمع ان ظواهر اقوالهم بحسب النظر الجلیل لیست فی السخافة والبطلان... باقل من کلام المعتزله فیها. الفصل الخامس، الموقف الثالث، الجزء الاول، السفرالثالث، الاسفارالعقلیةالاربعه، طبع بیروت، ج ۸/۳—۱۸۲ مقایسه شود نیز باهمان کتاب ۸/۹۰— ۲۸۰.

۱۵— (والمعتزله) یلقبون ایضاً بالقدریة لاسنادهم افعال العبادالی قدرتهم وانکارهم القدرفیها... تهانوی، کشاف به نقل از شرح مواقف ۲/۲۴۵؛ مقایسه با متن شرح مواقف ۲۸۲/۳. شهرستانی گوید: المعتزله یسمون اصحاب العدل و التوحید و یلقبون بالقدریه و هم جعلوا لفظ القدریه مشترکا ~. الملل و النحل، حاشیهٔ الفصل / ۵۰؛ مقایسه شود با ترجمهٔ افضل ترکهٔ اصفهانی /۳۴ ~. معهذا اینکه معتزله را با آنکه نفی جبر و قدر می کنند مولانا و سایر اهل سنت قدریه خوانده‌اند درواقع برای تشبیه قول آنهاست به ثنویه که درمقابل صانع عالم به‌وجود دیگری به‌نام مبدء شر قایل بوده‌اند. اقتضای لفظی ظاهراً عنوان قدری را برای قائلان به‌قدر مناسب‌تر نشان می‌دهد و در خبر اصبغ بن نباته و سؤالی که مرد شامی از امیرمؤمنان به هنگام بازگشت از صفین به معنی قضا و قدر کرد نیز قدریّه در اشارت حضرت درمورد جبریه و قایلان به قدر به کار رفته است. به این عبارت: مه ایها‌الشیخ... تلک مقالة عبدة الاوثان و جنودالشیطان و شهود الزور و اهل العمی عن الصواب و هم قدریه و مجوسها ان الله تعالی امرتخییراً و نهی تحذیراً کلف یسیراً لم یعص مغلوباً و لم یطع مکرهاً و لم یرسل الرسل عبثا... در تجرید خواجه طوسی به این خبر اشارت هست. برای تفصیل در ین باب و اینکه چرا در کلام حضرت جبریه به عنوان قدریه یاد شده‌اند رجوع شود به کشف المراد فی شرح تجرید لاعتقاد /۶— ۱۹۴؛ مقایسه با شرح تجرید فارسی /۵— ۴۴۴.

۱۶— قول متکلمان اهل سنت در مسألهٔ افعال عباد متضمن رد عقاید معتزله است و در ین باره اعتقاد اشعریه و ماتریدیه توافق دارد. فی المثل برخلاف قول جهمیه و جبریه که می گفته‌اند: العبد، لایقدر علی احداث شیٔ ولا علی کسب شیٔ، و قول معتزله که مدعی بوده‌اند: هو قادر علی الاحداث والکسب معاً اشعری طریقهٔ وسط دارد و می گوید: العبد لایقدرعلی الاحداث و یقدر علی الکسب، ابن عساکر، تبیین کذب

المفتری /۱٤۹. قول ابومنصور ماتریدی هم در ین باب با قول اشعری توافق دارد چنانکه می گوید: اختلف منتحلوا الاسلام فی افعال الخلق فمنهم من جعلها لهم مجازاً وحقیقتها لله... و عندنا لازم تحقیق الفعل لهم... و لیس فی الاضافة الی الله سبحانه نفی ذلک بل هی لله بان خلقها علی ماهی علیه... و للخلق علی ما کسبوها و جعلوها. کتاب التوحید، بیروت ۱۹۷۰/ ۱۰ ومابعد.

۱۷— مضمون مناظرهٔ عمرو بن عبید بامغی که باوی در کشتی بود، در کتب مربوط به عقاید و بعضی کتب صوفیه نقل است. از جمله رجوع شود به: عقاید نسفیه /۸۵؛ شرح تعرف ۱۹۳/۱. حاصل آنکه نزد صوفیه اهل سنّت هم مثل متکلمان قوم مذهب معتزله موافق است با کفار و دهریان و بافلاسفه و بت پرستان و مغان و به همهٔ مقالات با جهودان راستند و بانصاری به بیشترین قولها. ایضاً شرح تعرف ۱٤۲/۱.

۱۸— اهل سنت و جماعت در خراسان و عراق و شام غالباً در اصول عقاید اشعری مذهب بوده‌اند، اما در ماوراء النهر اکثر مذهب ماتریدی داشته‌اند که منسوب به ابومنصور ماتریدی (وفات ۳۳۳) مصنف کتاب التوحید مذکور درفوق و تعدادی کتب دیگردرمسائل کلام وتفسیرست و ماتریدی خود نسبت به قریهٔ ماترید یاماتریت ازتوابع سمرقندست. البته ماتریدی هرچند شهرت اشعری را ندارد مثل او و تا حدی حتی قبل ازاودردفاع ازعقایداهل سنت بامعتزله و قرامطه به مبارزه پرداخته است. از جمله برکتب کعبی و ابومحمد باهلی در مسألهٔ وعید و اصول خمسه رد نوشته است و آنچه را اوهام معتزله خوانده است در ین باب به باد انتقاد گرفته است. در ماوراء النهر وی را علم الهدی و امام الهدی هم می خوانده‌اند. کتاب التوحید و کتاب التاویلات حاکی از تعمق در مباحث کلام و دقایق تفسیرست. طریقهٔ او در کلام بعدها به‌وسیلهٔ امام نسفی درالعقاید النسفیه مورد تحقیق و تفصیل واقع شده است و اینکه نسفی آن عقاید را به وی منسوب نمی دارد ظاهراً از آن روست که آنها را عین شهود اهل سنت وجماعت می داند و در واقع آن عقاید غالباً با اقوال اشعریه هم تفاوت ندارد و از این روست که گفته‌اند: اذااطلق اهل السنّة فالمراد بهم الاشاعره و الماتریدیه. زبیدی، اتحاف الساده ٦/٢.

۱۹— درباب اصول خمسهٔ معتزله که ماتریدی هم به ردّ آنها پرداخته است: و الاصول التی هم علیها خمسه و هی: العدل و التوحید و الوعید و المنزلة بین المنزلتین و الامر بالمعروف و النهی عن المنکر. الملطی، کتاب التنبیه والرد علی اهل الاهواء والبدع /۲۸؛ و لیس یستحق احد منهم اسم الاعتزال حتی یجمع القول بالاصول الخمسه: التوحید و العدل والوعد والوعید و المنزلة بین المنزلتین والامر بالمعروف و النهی عن المنکر. الخیاط المعتزلی، کتاب الانتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد /۹۲.

۲۰— فان قلت بالتنزیه کنت مقیدا و ان قلت بالتشبیه کنت محددا
وان قلت بالامرین کنت مسددا وکنت اماماً بالمعارف سیدا...

فصوص الحکم /۷۰، و این قطعهٔ ابن‌عربی درنزد عرفاء و صوفیهٔ ایران غالباً در تقریر حقیقت و حدّ تنزیه و تشبیه مورد نقل و استشهاد می شود، از آنجمله است: حیدر آملی، جامع الاسرار /٦٦٢؛ لاهیجی، شرح گلشن راز /۸۰؛ شیخ داوود قیصری در تفسیر بیت ثانی از ابیات مزبور می گوید: ای اذقلت بالتنزیه و التشبیه فی مقامهما کنت مسدداً ای جاعلاً نفسک علی طریق السداد و الصلاح وکنت اماماً فی المعارف ای فی اهل المعارف سیداً باتّباعک طریق الرسل صلوات الله علیهم. شرح فصوص الحکم قیصری، نسخهٔ خطی. اشارت مولانا به اینکه مشبه و موحد هر دو درمقابل ذات بی صورت که درعین حال چندین صور دارد خیره و حیران هستند، مثنوی ۵۷/۲، درعین حال ممکن است ناظر به انتقاد ظریفانه‌یی باشد که در اقوال شمس تبریزی

در ین باب هست از قول آن زن که در همدان چون شوی خود را در باب تشبیه و تنز یه حیران یافت و از اینکه خداوند را باید آنگونه که واعظ مشبه می گو ید برعرش یافت یا آنگونه که واعظ سنی می گو ید از ینگونه اوصاف تنز یه نمود، سرگردان دید به دلداری وی گفت که: ای مرد عاجزمشو و سرگردان میندیش اگر برعرش است و اگر بی‌عرش است... هر جا که هست عمرش دراز باد... تو از درو یشی خوداندیش و درو یشی خو یش کن. مقالات شمس/۸۹.

۲۱— شهرستانی، الملل و النحل، طبع کورتن ۲/۲۹۷؛ مقایسه شود با: شرح گلشن راز/۸۰. در باب حلول و اتحاد رجوع شود به: تهانوی، کشاف ۱/۳۵۱، ۲/۱۴۶۸؛ شرح گلشن راز/۳۷۷؛ شرح تجر ید فارسی، حاجی شیخ ابوالحسن شعرانی/۴۰۹-۰ در باب تحاشی مشایخ صوفیه از قول به حلول و اتحاد مقایسه شود با: ابونصر سراج، کتاب اللمع/۴۲۶. در باب تناسخ شاید در حکایت زن جوحی و قاضی، آنجا که مولانا از صندوق بدن سخن می گو ید ۶/۴۵۰۳ به اشارت به این معنی که جان در صندوق صور وابدان از آزادی محروم است و اگر از صندوقی به صندوق دیگر رود پس جوهر سماوی نیست امری جسمانی است ۶/۴۵۱۵ ممکن است رد و نقدی برقول اهل تناسخ باشد چنانکه درجای دیگر هم ۳/۴۲۰۹ ممکن است بدون تصر یح قول وی ناظر به اجتناب از قول به تناسخ باشد.

۲۲— از جمله حلاّج و بایز ید به سبب آنچه صوفیه شطحیات خوانده اند بدین اقوال منسوب شده اند و کسانی هم که خواسته‌اند آنها را از این نسبت تبرئه نمایندناچارشده‌اند اقوال منقول از آنها را منحول یا قابل تاو یل جلوه دهند. فی المثل در سیرت ابن الخفیف شیرازی آمده است که چون از شیخ کبیر در باب حلاج و اینکه جمعی او را کافر خوانده‌اند پرسیدند گفت: اگر آنچ من از او دیدم نه توحید بود پس دردنیا موحد کیست؟ و شخصی دیگراز وسؤال کردکه‌وی در لاهوت و ناسوت سخن گفته‌است. شیخ گفت مگر این بیت می‌گو یی:

سبحان من اظهر ناسوته — سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثمّ بدا فی خلقه ظاهراً — فی صورة الآکل و الشارب

گفت بلی، شیخ جواب داد که لعنت خدای برآنکس باد که این گفته است واین اعتقاد دارد. سیرت الشیخ الکبیر، تصحیح آ شیمل طاری، انکارا ۱۹۵۵/۱۰۱. و این نکته نشان می دهد که حلاج در نظر معاصران و اشخاص قر یب العصر خو یش هم به اینگونه مقالات منسوب بوده است. مشایخ امامیه هم درعقاید صدوق و کتاب الغیبهٔ شیخ طوسی وحدیقة الشیعه نظیر این مقالات را به وی منسوب داشته‌اند، رجوع شود به: سفینة البحار ۱/۷ —۲۹۶؛ و صدر المتالهین هم در کسر اصنام الجاهلیه اسناد این اقوال را به حلاج و بایز ید نفی نمی کند، آن اقوال را تاو یل می نماید، طبع طهران/۲۸. و البته صوفیه این گونه نسبت ها را از حلاج و بایز ید رفع و نفی کرده‌اند. برای تفصیلات دیگر رجوع شود به طرایق الحقایق ۱/۱۶۴— .پس با وجود شهرت و تکرار این نسبت، نباید مقدمهٔ ابوالعلاء عفیفی را برفصوص الحکم، ماخذ این اسناد پنداشت. در مورد اخیر رجوع شود به: سید جلال آشتیانی، شرح مقدمهٔ قیصری، طبع مشهد/۲۲۷؛ ومقایسه شود با ارزش میراث صوفیه/۶۵— ۶۱. به هر حال اسناد قول حلول به حلاج از اسباب عمدهٔ اتهام و توقیف او بوده است. برای تفصیل در باب حلاج، رجوع شود به: جستجو در تصوف/۱۴۳.

۲۳— مفسران گفتند یس، معنی آن است که یا انسان یعنی محمد... بوبکر وراق گفت: یاسیدالبشر. کشف الاسرار ۸/۹— ۱۹۸؛ مقایسه شود نیز با قاضی عیاض، الشفا بتعر یف حقوق المصطفی ۲/۱۲۴.

۲۴— درواقع اعتراض آنها برقبول حکمیت از جانب وی بود نه مبنی بر خصومت باشخص وی. رجوع شود

به: بغدادی، الفرق بین الفرق، طبع بغداد، ۱۹٤۸/۸– ٤۷؛ اسفراینی، التبصیر /۲٦ و مابعد. معهذا صوفیهٔ اهل سنت خوارج راهم در عرض روافض – به تعبیر آنها– می نهاده اند و هر دو را به دستاویز افراط در حب و بغض در حق اهل بیت درخور طعن می یافته اند. ازشبلی «نقل است که گفت ازجمله فرق عالم که خلاف کرده اند هیچ کس دنی تر از رافضی و خارجی نیامد زیرا که دیگران که خلاف کردند در حق کردند و سخن از او گفتند و این دو گروه روز در خلق به باد دادند». تذکرة الاولیاءِ عطار ۱۷۳/۲.

۲۵– در باب فعالیت اسمعیلیه در این ادوار و مقارن با ظهور مغول و انقراض خلافت بغداد بود، رجوع شود به: جهانگشای جوینی، جلدسوم، به سعی و اهتمام محمد قزوینی، ۱۹۳۷؛ جامع التواریخ رشیدالدین فضل الله همدانی، قسمت اسمعیلیان، به اهتمام محمد تقی دانش پژوه و مدرسی زنجانی، ۱۳۳۸ شمسی.

۲٦– جواب این اتهام که مولانا هم به تعریض حضرت را از آن تنزیه می کند و در نهج البلاغه از زبان حضرت بدین عبارت آمده است: و قدقال قائل انک علی هذا الامر یا بن ابی طالب لحریص، فقلت انتم والله لاحرص و ابعدوانااخص و اقرب و انما طلبت حقا و انتم تحولون بینی و بینه. در شرح/ ابن ابی الحدید، بتحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۹٦۰، الجزء التاسع /۳۰۵، شارح خاطرنشان می کند که این خطبه اشاره به یوم الشوری است که بعد از قتل عمر واقع شد و آنکه این سخن را در خطاب به علی گفت سعدبن ابی وقاص بود و امامیه گفته اند اشارت به یوم السقیفه است و آنکس که این قول را به حضرت گفت ابوعبیدهٔ جراح بود. در الامامه والسیاسه منسوب به ابن قتیبة الدینوری، طبع مصر ۱۹۵۷، ج ۱/۲۵ قول به عمر بن خطاب منسوبست که در باب تعیین خلیفه و توجیه اقدام به دعوت شوری در خطاب به علی می گوید: و مایمنعنی منک یا علی، الا حرصک علیها. در روایات طبری این قول از عبدالرحمن بن عوف نقل است که آن را در حق عثمان هم گفته است. تاریخ الطبری، طبع دخویه ۲۷۲٦/۵ و ۲۷۸۱.

۲۷– در باب ایمان ابوطالب مقایسه شود با: علی اصغرحکمت، جامی، ومکتوب علاّمهٔ قزوینی در ین باب /٤۰۷– ۳۹۵.

۲۸– مقایسه شود با قول مولانا: مردم که می گویند که عالم قدیم است سخن ایشان مسموع کی باشد بعضی می گویند که حادث است و آن اولیاء و انبیایند که ایشان قدیمتر از عالم اند... پس ایشان علی الحقیقه می دانند که حادث است از مقام خود خبر می دهند. مثلاً: مادر ین خانه که نشسته ایم عمر شصت و هفتاد هست دیدیم که این خانه نبود سالی چند هست که این خانه شده است اگر در ین خانه جانورانی متولد شوند از در و دیوار این خانه مثل کژدم و موش و مار و حیواناتی حقیر که در ین خانه می زیند ایشان زاییدند و خانه را معمور دیدند اگر ایشان بگویند که این خانه قدیم است بر ما حجت نشود. فیه مافیه /۱٤۱– ۱٤۰. قول دهریه از هندوان و بعضی از اعراب جاهلی نیزنقل شده است وقول به قدم دهر و عالم به زنادقه هم منسوبست. گفتهٔ مولانا به وجهی نیز قول فونتنل (۱۷۵۷– ۱٦۵۷) حکیم فرانسوی را به خاطر می آورد که طی بحثی بر وجه تمثیل می گوید گلهای بستانی که یک روز بیش نمی پایند اگرتاریخ می نوشتند آنچه را در باب سیمای باغبان به تحریر درمی آوردند بعد از پانزده هزار نسل از عمر آنها هم در باب وی صادق می آمد.

Si les roses qui ne durent qu, un jour faisaient des histoires... les Premiers auraient fait le portrait de leur Jardinier d, une certaine façon, et de plus de quinze mile âges des roses, les autres qui auraient encore laissé a celles qui les doivent suivre, n'y auraent rien changé...Fontenelle, Entretiens sur la pluralite des mondes, edition Critique: par Alexandre Calame Paris 1966/ 153.

۲۹— اگر فساد فلسفه آموختن خود هیچ نباشد مگر همین که الفاظ قرآن را بماند و اهل شرع و سنن رسول رااکرام‌واحترام‌ننمایدو یا خدای را واجب‌الوجود گوید و اصل و علت اولی گوید و نفس کل گوید... این فساد بس باشد تا از برکت الفاظ شرعی محروم ماند. معارف بهاء ولد، فصل ۲۵۴.

۳۰— در باب قاعدهٔ امکان اشرف که به‌موجب آن وجود اَخَسّ وجود ممکن اشرف را الزام می کند، رجوع شود به: شرح حکمة الاشراق /۳۶۷~؛ مقایسه با: صدرالمتالهین، اسفار ۲۴۴/۳~.

۳۱— معهذا غزالی نزد متشرعهٔ سنی و مخصوصاً مالکیه و حنابله غالباً به پیروی از فلاسفه مطعون است و مجرد تبحّر او را در علوم ابن‌سینا بروی دستاویز خرده‌گیری ساخته‌اند و بعضی تلامذه‌اش در حق او به تعریض گفته‌اند:

برئنا الی الله من معشر	بهم مرض من کتاب الشفا
وکم قلت یا قوم انتم علی	شفا جُرُف من کتاب الشفا
فلما استهانوا ابتنبیهنا	رجعنا الی الله حتی کفی
فماتوا علی دین رسطالس	وعشنا علی ملة المصطفی

ابن تیمیه، الرد علی المنطقیین /۵۱۰. اما غزالی در بارهٔ علم کلام می گوید: فصادفته علماً وافیاً بمقصوده غیروافٍ بمقصودی. و در بارهٔ فلسفه و علوم فلاسفه می افزاید: فانی رأیتهم اصنافاً و رایت علومهم اقساماً و هم علی کثره اصنافهم یلزمهم سمة الکفر والالحاد وان کان بین القدماء منهم والاقدمین و بین الاواخر منهم و الاوایل تفاوت عظیم فی البعد عن الحق و القرب منه. المنقذ من الضلال، طبع قاهره ۱۳۰۳/ ۱۱—۴۸؛مقایسه شود با دنبالهٔ جستجو /۲۶۷—، ۲۸۷—، ۳۲—؛ مقایسه شودبامقالهٔ: غزالی دراعترافات، با کاروان اندیشه /۱۳۰.

۳۳— افلاطون می گوید اگر ممکن بود بادیدهٔ تن تصویر روشنی از دانش و دیگر فضیلتها مشاهده کنیم عشقی برماغالب‌می شدکه‌از عهدهٔ ما خارج بود. رسالهٔ فایدروس ۲۵۱؛ مقایسه شود با ترجمهٔ لطفی ۱۳۲۰/۵.
Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 49a.

۳۴— مقایسه شود با: سیرحکمت در اروپا، ج ۶/۱؛ باکاروان اندیشه /۲۷۸.

۳۵— کتارسیس در تعبیر ارسطو عبارتست از تطهیر و تزکیهٔ نفس از خوف وشفقت که تراژدی از طریق القاء خوف و شفقت در انسان به‌وجود می آورد. در تقریر این موضوع از کلام ارسطو در فن شعروی، در ترجمهٔ ابی بشر متی آمده است: و تعدّل الانفعالات و التاثیرات بالرحمة و الخوف و تنقی و تنظف الذین ینفعلون. کتاب ارسطاطالیس فی الشعر،نقل ابی بشر متی بن یونس القنائی، حققه الدکتور شکری محمد عیاد، قاهره ۴۹/۱۹۶۷. درفن الشعر،کتاب الشفا، ضمیمهٔ فن الشعر، طبع عبدالرحمن بدوی /۱۷۶، این مفهوم را در تعریف طرغودیه بدین عبارت نقل می کند: ان الطراغوذیه هی محاکاة کامل الفضیله عالی المرتبه بقول ملایم جداً لایختص بفضیلة جزئیه، توثر فی الجزئیات لامن جهة الملکه بل من جهة الفعل، محاکاه تنفعل لها الانفس برحمة و تقوی. به هر حال تطهیر و تزکیهٔ حاصل از تراژدی به نحوی که در کلام ارسطوست نزد شارحان فن شعر مساله‌یی بحث انگیز تلقی شده است ازقراین‌پیداست که ارسطو کتارسیس رادرمفهوم بقراطی وطبی به کار برده است و حاصل معنی آنست که در نفوس انسانی چون خوف و شفقت بیش از حد ضرورت غلبه یابد تراژدی از طریق القاء اموری که مایهٔ خوف و شفت می شود نفوس را از ین انفعالات تزکیه می کند و از یک اشارت مذکور در کتاب سیاست (۱۳۴۲) هم این معنی تأیید می شود و این همان امری است که در بعضی انواع معالجه دفع فاسد به افسد خوانده‌اند و کلام مولانا در باب حدیث تلخ و تاثیر آن هم در همین معنی

است. در بارهٔ کتارسیس بدانمعنی که در کتاب فن شعر ارسطو آمده است بحث بسیار هست. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: ارسطو و فن شعر، طهران ۶/۱۳۵۷— ۱۰۵.

۳۶— لوتدبر الناس امرالموت لعلموا انه محمود غیرمذموم لان الموت تمام طبعنا و لولم یکن موت لم یکن انسان و مع ذلک فهوالبر ید الی دارالاخرة و ان کانوا یکرهون ذلک و مثال ذلک لوعقل الانسان و هونطفه... ثم ینقل الی الرحم و هو اوسع محلاً من الانثیین. فلو خُیّرَلاختار المکث ثم ینقل کرها بعد کره الی الاحشاء و المشیمه لتمام الکمال والکون فلوخیّر(فی) نقله الی فسیح العالم لاختارمقامه. رسالة افلاطون الی فرفور یوس، الافلاطون فی الاسلام/۲٤۲ و عدم صحت انتساب و اصالت رساله محتاج به تقر یر نیست اما وجود این عبارات به هر حال سابقهٔ فکر را در آنچه منسوب به قدماست نشان می دهد. مضمون در یک رسالهٔ امام فخررازی هم که در جواب تعز یت نامهٔ حضرت بامیان در باب مرگ پسر اوست نیز با اندک تفاوت هست، چهارده رساله از فخرالدین رازی و دیگران، با مقدمهٔ سید محمد باقر سبزواری، طهران ۹۳/۱۳٤۰.

۳۷— یک نفس دنیا برمن دوستر از هزارسال آخرت است از آنچ این سرای خدمت است و آن سرای قر بت است و قر بت به خدمت یابند. کشف المحجوب /۲۳۷؛ مقایسه شود با این شعر سعدی که عبارت متن هم بدان ناظرست:

این به‌در می رود از باغ به دلتنگی و داغ — وان بـه بـازوی فـرح مـی‌شـکـنـد زندان را

در باب اسباب کراهت موت مقایسه شود با: الهوامل و الشوامل /٦— ٧۳.

۳۸— در باب رسالهٔ موسی بن میمون و رسالهٔ شکوک رازی برجالینوس رجوع شود به: دکتر مهدی محقق، فیلسوف ری، ۲۹۳/۱۳۵۲ ~

۳۹— وکان جالینوس کثیراً مایلتقی مع الاسکندر الافرودیسی وکان الاسکندر یلقبه برأس البغل لعظم رأسه. الفهرست للندیم، طبع رضا تجدد، طهران ۳٤۸/۱۹۷۳؛ و جالینوس را با اسکندر افرودیسی ملاقات و مناظرات بسیار اتفاق افتادی و اسکندر او را رأس البغل لقب نهاده بود. بعضی گفته اند برای آنکه سری به غایت بزرگ داشت، تارخ الحکماء قفطی، ترجمهٔ فارسی از قرن یازدهم هجری، به کوشش بهین دارائی، ۱۳٤۷ شمسی /۱۷۵؛ مقایسه شود با ذکر اسکندر افرودیسی: گو یند جالینوس راوی رأس البغل لقب نهاده بود، از آنکه میان ایشان مناظرات و مباحثات بسیار گذشتی و چون سرسختی او در مناظره دیدی وی را بدین لقب خواندی. ایضاً تار یخ الحکماء قفطی /۸۰.

۴۰— کتاب یسوع بن‌سیراخ را غالباً در جزو مجموعهٔ عهد عتیق تورات درج نمی کنند. آنچه در متن مورد اشارت واقع شده است از مجموعهٔ عهدین، که در اسپانیا نشر شده است، از کتاب وی به عین عبارت نقل می‌شود: ای مرگ برای آنکس که به مکنت خو یش خرسندی دارد یاد توچه تلخ است.

¡oh muerte, Cuán amarga es tu memoria/ para el hombre que se siente satisfecho con sus riquezas.

Eclesiastico, 41/I, Sagrada Biblia, Madrid 1979/ 927

در مجموعهٔ عهد عتیق و عهد جدید فارسی این رسالهٔ منسوب به یسوع بن‌سیراخ منقول نیست. کتاب یسوع بن‌سیراخ که به عنوان «حکمة یسوع بن‌سیراخ» مشهورست در قاموس کتاب مقدس /۹۵۱ یکی از جملهٔ اسفار ابوکر یفا (=اسفار مجعوله) خوانده شده است، یعنی کتب مضنونه. آیا مغفلی هم که مولانا او را به سبب خوش داشتن زندگی عاری از دغدغهٔ مرگ ملامت می کند ۵/ ۱۷۶۰– ممکن است سعدی باشد که در قصیدهٔ رائیه مربوط به سقوط بغداد می گو ید: خلیلی ما احلی الحیوة حقیقة/واطیبها لولا الممات علی الاثر

کلیات ۷۶۹ در اینصورت مسئله ملاقات و عدم انس آنها با یکدیگر قابل بحث است.

۴۱— مقایسه شود با: ارزش میراث صوفیه /۶— ۱۸۲ که عبارتی چند از نمطات اخیر اشارات را از ترجمهٔ قدیم فارسی نقل می کند. شاید به همین سبب باشد که شیخ صدرالدین قونوی هم از ابن سینا تاحدی بالحن تکریم یادمی کند، فی المثل او را در تفسیر سورهٔ فاتحه، به عنوان «الرئیس ابن سینا الذی هو استاذ اهل النظر و مقتداهم» یاد می کند، طبع حیدرآباد دکن /۲۵.

۴۲— نهایة اقدام العقول عقال — وغایة سعی العالمین ضلال
و ارواحنا فی وحشة من جسومنا — و حاصل دنیا نا اذی و وبال

ابن خلکان، وفیات الاعیان، شمارهٔ ۵۷۲؛ مقاسه شود با: سید حیدرآملی، جامع الاسرار، طبع کوربین ۱۹۶۹/۴۸۸؛ و با اندک اختلاف در صفدی، الوافی بالوفیات، دمشق ۱۹۵۹، ج ۲۵۷/٤ هم نقل شده است. داود قیصری در شرح فصوص الحکم، فص آدمی، بیت اول قطعه را منسوب به امام شافعی می دارد و ظاهراً سهو کاتب باشد. اشارت شمس به این ابیات طوری است که نشان می دهدمرادمولانا هم از گویندهٔ این قول باید فخررازی باشد: ...شاگرد فخررازی است او به وقت مرگ می گوید، از راه انصاف: نهایة اقدام العقول عقال... مقالات شمس /۱۲٤. ایضاً بهترین بحاثان (چاپی: لحانان!) در آخر عمر این می گوید: و حاصل دنیانا اذی و وبال، مقالات شمس /۲٤۷.

۴۳— مثل آنکه درمقابل فریدالدین عمربن غیلان بلخی معروف به فرید غیلانی که در نزد وی به تصنیف رسالهٔ خویش در حدوث العالم یا حدوث الاجسام می نازد، وی به قول محمدبن زکریا براینکه سکون اجسام ازلی بوده است، اشارت می کند. المناظرات /۶۰؛ و همچنین نقل و ذکر اقوالی از محمدبن زکریا در مسالهٔ ابصار و مسالهٔ لذت و نظایر آنها در مباحث المشرقیه و کتاب محصل افکار المتقدمین و المتاخرین و سایر آثار هر چند درواقع به جهت نقد آن اقوال بوده باشد می توانسته است موجب تحریک سوءظن مخالفان در حق وی و احیاناً دستاویز انتساب وی به مقالات فلاسفه و اهل الحاد شده باشد چنانکه ابوالعلاء المعری هم که امام فخر شرحی برسقط الزند وی نوشته است خود به الحاد منسوب بوده است و مجرد همین اقدام به تالیف اینگونه شرحی نمی توانسته است در نزد معاندان وی موجب طعن وقدح آنها در حق وی نشده باشد.

۴۴— ازجمله درکتاب الفرق، رجوع شود به ترجمهٔ فارسی آن در ضمن چهارده رساله، به اهتمام سید محمد باقر سبزواری /۵—۱٤٤.

۴۵— نامهٔ ابن‌عربی در جامع الاسرار آملی /۴۸۹— آمده است، همچنین قسمتی از آن در لواقح الانوار شعرانی ۶/۲— ۵ نیز نقل شده است در کشکول شیخ بهائی هم نسخه آن هست /۳۶—۳۵،برای متن کامل و اصل آن رجوع شود به: رسالة ابن العربی الی الفخر الرازی، مجموعة رسائل ابن العربی، الرسالة الخامسة عشر، المجلدالاول، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۶۷. و ازقراینی که هم از گرایش وی به تصوف در اواخر عمر وی حاکی است این معنی است که گفته‌اند در هرات به صحبت مجدالدین طالبه از مشایخ و زهاد عصر تقرب و تبرک می جست. جامی، نفحات الانس /۵— ۳۵٤؛ و سبکی هم درباب وی گوید: کان من اهل الدین والتصوف و له یدفیه و تفسیره منبی عن ذلک. طبقات الشافعیه ۳۵/۵.

۴۶—و لذلک سمّی بعض الظرفاء شرحه جرحاً. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح شرح اشارات، طبع طهران ۲/۱.

۴۷— از جمله اقوال بهاء ولد در طعن برفلاسفه است که گوید: سخن زین کشی و فلاسفه و اباحیتان همه

یک رنگند بعضی مردمان دیوانه‌اند اینها دیوانند، معارف بهاء ولد، مجلد دوم /۷. نمونه‌های دیگر در سایر مواضع این یادداشتها مذکورست و همچنین اقوال شمس. از اقوال سایر صوفیه مقایسه شود با نقد و طعن نجم رازی که ادلّهٔ اهل برهان را به باد انتقاد می گیرد ونشان می دهد که در آنچه راجع به صانع می گویندجز صانعی ناقص اثبات نمی کنند «چنانکه گویند مختار نیست به جزویات عالم نیست و خالق جهان نیست به مبدعی و موجدی بل که موجب و مؤثرست و جهان اثر اوست و تقدم موثر براثر نه تقدمی زمانی است و بدین آن خواهند که جهان قدیم است و باقی است و فناپذیر نیست وحق تعالی برافنای آن قادر نیست.» مرصاد العباد /۳۹۱ در بارهٔ تضییق و تحدید فلاسفه، و مخصوصاً نکال شیخ عبدالسلام نوادهٔ شیخ عبدالقادر جیلانی، تفصیلات جالبی در روایات سبط ابن الجوزی آمده است. شیخ عبدالسلام پدرش عبدالوهاب بن الشیخ عبدالقادر الجیلی واعظ متفقه بود و خلیفه او را متولی مظالم و تربت خلاطیه کرده بود و سیف الدین لقب داشت مجالس وعظ را هم گاه به هزل و مجون می کشید و سبط ابن الجوزی در ین باب حکایتی چند نقل می کند. مرآة الزمان ۲/۵۵۴؛ اما شیخ عبدالسلام ملقب به رکن الدین بود و به طریقهٔ فلاسفه منسوب بود و مخالفان وی را متهم به خمروفساد و اباحه نیز می کردند خلیفه در سنهٔ ۶۰۳ وی را فرو گرفت کتابهایش را در رحبهٔ بغداد حرق فرمود و او یکچند ناچار شد از خلق در یوزه کند اما خلیفه بعدها با او برسررضا آمد و به او شغلی رجوع نمود. عبدالسلام در ۶۱۱ وفات یافت و مخالفان تا پایان عمروی را به‌سبب عقاید فلسفی و مخصوصاً به جهت بی بندو باریهایی که از وی نقل می شد نبخشیدند. مرآةالزمان ۲/۵۲۹ و ۵۷۱.

۴۸— خود غزالی در ین باب چنین می گوید: ثم انی لما فرغت من هذه العلوم اقبلت بهمتی علی طریق الصوفیه و علمت ان طریقتهم انماتتم بعلم و عمل و کان حاصل علمهم و عملهم قطع عقبات النفس و التنزه عن اخلاقها المذمومه... و کان العلم ایسر علیَّ من العمل فابتدأت بتحصیل علمهم من مطالعة کتبهم... حتی اطلعت علی کنه مقاصد هم العلمیه و حصلت ما یمکن ان یحصل من طریقهم بالتعلم والسماع وظهر لی ان اخص خواصهم مالم یکن الوصول الیه بالتعلیم بل بالذوق والحال. المنقذمن الضلال/ ۲۸. در بارهٔ آنچه صوفیه مواجید می خوانند مقایسه شود با گلشن راز، و شرح گلشن /۶۳ —۵۶۰؛ همچنین رجوع شود به همین یادداشتها، فصل ۱۰، شمارهٔ ۳۶ و ۳۷.

۴۹ —به علاوه مثل غزالی که پدرش صوفی بوده است و تربیت او و برادرش احمد را هم واگذار به یک صوفی اهل طوس کرده است و حتی قبل از گرایش قطعی به تصوف و ترک مناظرات اهل قال هم در طوس و نیشابور با صوفیه ارتباط داشته است مولانا هم پدرش بهاءولد مشرب صوفی داشته است هرچند برخلاف مشهور ظاهراً طریقه یی خاص از جمله طریقهٔ کبرویه را پیروی نمی کرده است به علاوه سید برهان محقق مربی مولانا هم صوفی مشرب بوده است و البتــه محیط معاشران در مورد مولانا نیز مثل غزالی آشنایی با کتب صوفیه را الزام می کرده است. انتساب بهاءولد و شاگردان و مریدش برهان محقق در روایات اصحاب مناقب و بعضی منابع که از آنها اخذ خبر کرده‌اند به سلسلهٔ کبرویه می رسد اما در ین باب آنچه را از قول خود بهاءولد و سید برهان می آید مؤید این معنی نیست. برای تحقیق در ین باب رجوع شود به: استاد فروزانفر، معارف محقق ترمذی، طهران ۱۳۳۹/، مقدمه /یو —یط.

۵۰— قال احمدبن عاصم الانطاکی اذا جالستم اهل الصدق جالسوهم بالصدق فانهم جواسیس القلوب یدخلون فی قلوبکم و یخرجون منهامن حیث لا تحسّون. الرسالةالقشیریه /۱۰۷. سمعت اباعلی الرودباری یقول: الخوف والرجا کجناحی الطائر اذا استویا استوی الطیر و تمّ طیرانه. ایضاً /۳۶.

۵۱— محبت‌نامه، رسائل خواجه عبدالله انصاری، طبع ارمغان /۱۳٤. بدون شک نسخه خالی از تصرفات نسّاخ نیست اما این معنی نمی‌تواند انتساب کلام را به خواجه قطعاً مشکوک یا مردود سازد. درعین حال برای بحث بیشتر در ین باب مقایسه شود با: جستجو در تصوف /۹ —۷۸.

۵۲— مثل این عبارت: فالعجب ممن یتعب طول‌العمر فی تحصیل العلم ثم یقنع بمثل ذلك العلم الرکیك المستغث و یظن انه ظفر باقصی مقاصد العلوم. المنقذ من الضلال، طبع مصر /۲۷.

۵۳— اذ الطریق الظاهر معرفة الاشیاء باضدادها فمالا ضدّ له و لا تغیّرله متشابه الاحوال فی الشهادة له فلایبعدان یخفی و یکون خفاؤه لشدّه جلائه والغفلة عنه لاشراق ضیائه فسبحان من اختفی عن الخلق لشدّة ظهوره واحتجب عنهم لاشراق نوره. خاتمة الفصل الاول، مشکاة الانوار، طبع ابوالعلاء عفیفی، قاهره ٦٤/١٩٦٤.

۵٤— با آنکه در مثنوی برخلاف روایت احیاء و آنگونه که اقتضای مناسبت با اهل روم و متالهان و صوفیان آنجا باید باشد رومیان اهل صیقل و چینیان اهل صنعت تصویر می‌شوند این نکته که هر دو روایت ناظر به تفاوت بین علم اصحاب قلوب و ارباب اعمال است نشان می‌دهد که مأخذ مولانا بیشتر باید همان روایت امام غزالی باشد. در قطعهٔ انوری که مثل حکایت نظا می در مآخذ قصص و تمثیلات /۳۵— ۳٤ نقل شده است قصه به این گونه نتیجه‌یی نمی رسد بلکه پیداست که در نظر گوینده آنکس که دسترس به کار اهل صنعت ندارد باید بکوشد تا به کار اهل صیقل دست بیابد و این خلاف مراد صوفی است:

باری ار آن نیمهٔ پرنقش نتوانی شدن — جهد آن کن تا مگر آن نیمهٔ دیگر شوی

در روایت نظامی هم نتیجه‌یی که حاصل می‌شود از ین دو بیت پایان قصیده پیداست:

بر آن رفت فتوی در آن داوری — که هست از بصر هر دو را یاوری
نداند چو رومی کسی نقش بست — که در صیقلی چین بود چیردست

و آشکار است که این نتیجه هم نمی‌تواند مأخذ الهام مولانا بوده باشد.

۵۵— مجتبی مینوی، منتخب نورالعلوم ۱۳۵۹/ ۱۰۰؛ مقایسه شود با شرح نیکلسون، انگلیسی، ج ۱۹۷/۱. در مقالات شمس هم عبارت المعنی هوالله هست اما اشارت بدان در دو موضع آن کتاب طوری است که نظر به توجیه وتفسیر قولی مشهور دارد، آنگونه که اصل عبارت تقریر خود شمس باشد نیست و البته این هم که مولانا از شمس تبریزی به عنوان شیخ دین تعبیر کرده باشد بعید است و با آنچه از اطوارقلندری و ملامتی شمس منقولست این طرز تعبیر مناسب نمی‌نماید. استاد عبدالباقی گلپینارلی که مراد از شیخ دین را شمس تبریز می‌خواند قولش قابل تائید به نظر نمی‌آید. رجوع شود به ترجمهٔ فارسی کتاب وی، مولانا جلال‌الدین /۱۰۱—۱۰۰.

۵٦— مقایسه شود با این عبارت از معارف بهاء ولد: اما چون به معنی رسیدم ایمن شدم یعنی به معنی چون رسیدم به الله رسیدم و مراد خود یافتم. فصل ۹. همهٔ قرآن راتتبع کردم حاصل معنی هرآیتی و هر قصه این را یافتم که ای بنده از غیر من ببر که آنچه از غیر یابی از من به یابی. فصل ۱٤۱. می بینم پس از الله همه مراد من الله است، فصل ۲. اکنون الله می گویم یعنی سمعم و بصرم و عقلم و روحم و دلم و ادراکم توی ای الله از خلل و کمال این معنی چه اندیشم، فصل ٦. در خاطرم آمد که الله همین رؤیت من و بصرمن است و همین کلمات من است و نظر قلب من است، فصل ۱۳۹. و چون نظر کنی ذکرالله و طلب الله یافتن و رسیدن است. فصل ۱٤۷.

۵۷— ان الـوجـود لحر ف انت معنـاه   ولـیـس لـی امل فـی الـکون الآه...
رجوع شود به: صائن الدین بن ترکه، شرح ده بیت از محیی الدین، جزو چهارده رسالهٔ فارسی به تصحیح موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی، طهران ۳۰۱/۳۵۱ ~. و هر چند این معنی عین مراد مولانا نیست این نکته که تمام بود و نمود که وجود و کون را شامل است جز الله معنی ندارد بعید نیست تاحدی منشأ اشارت مولانا شده باشد.

۵۸— در باب معراج بایز ید رجوع شود به: جستجو در تصوف /۳— ۴۲؛ مقایسه شود با: ارزش میراث صوفیه /۲۸۱ و مابعد.

۵۹— مراد اشاره به غذای روح است در مثنوی ۴۱/۳★ که مولف منهج القوی عبارت صدرالدین را از تفسیر سورهٔ فاتحه مناسب آن نقل می کند: انه کما اختص کل مزاج صوری باعتدال یخصه و یناسبه... کذلک للروح الانسان قوی و صفات و اختلاف یحصل بینهما امتزاج روحانی و معنوی یقوم منها نشأة نورانیه و لذلک المزاج ایضاً اعتدال یخصه و یناسبه. مقایسه شود، در ین باب با: شرح نیکلسون، انگلیسی، ج ۵/۲ .

۶۰— مراد این ابیات است که در اواخر فص آدمی از فصوص الحکم آمده است و تاحدی هم یادآور مضمون قول مولاناست:

فـالکلّ مفـتـقر مـاالکل مستغنی   هذا هوالحق قد قلنـاه لانکـنـی
فـان ذکـرت غـنـیـاً افـتـقـار بـه   فقد علـمـت الذی بقولنـا نعنی
فـالکلّ بـالکلّ مر بـوط فـلیـس لـه   عـنـه انـفـصـال خذوا مـا قلته عنی

فصوص الحکم /۵۶. و البته نظرگاه شیخ با نظرگاه مولانا تفاوت دارد اما اینکه مولانا به اینگونه اقوال ناظر بوده باشد احتمالش به کلی منتفی نیست.

۶۱— بعضی علمای اصحاب در باب کتاب فتوحات مکی چیزی می گفتند که عجب کتابی است که اصلاً مقصودش نامعلوم است ~. از ناگاه زکی قوال از در درآمد حضرت مولانا فرمود که حالیا فتوحات زکی به از فتوحات مکی است و به سماع شروع فرمود. مناقب ۴۷۰/۱.

۶۲— فتوحات ناشی از برکت صحبت شیخ مثل مورد مؤیدالدین جندی که یادآور مورد خود شیخ صدرالدین است نسبت به شیخ محیی الدین: قال مو ید الدین الجندی کان الشیخ صدرالدین یشرح لی غوامض خطبة الفصوص فورد علی الشیخ الواردات الالهیه و الفتوحات الر بانیه حتی وصل اثرها و برکتها الی فتصرف اذ ذاک فیّ فکُشِفَ لی مافی الفصوص من اوله الی آخره فقال هکذا وقع الواقعة لی مع الشیخ محیی الدین بن العربی، جامی، نفحات /۵۵۸؛ مقایسه شود با: جندی، شرح فصوص الحکم /۱۰ —۹.

۶۳—فکل نبی من لدن آدم الی آخرنبی مامنهم احدایأخذالاّ من مشکاة خاتم النبیین... و کذلک خاتم الاولیاء ولیاً و آدم بین الماء و الطین و غیره من الاولیاء ماکان ولیا الا بعد تحصیله شرایط الولایة من الاخلاق الالهیه فی الاتصاف بها من کون الله یسمّی بالولیّ الحمید. قص شیثی، فصوص الحکم /۶۴— ۶۳.

۶۴— درمورد این قول عین عبارت شیخ چنین است: اعلم ایدّك الله بروح منه ان التنز یه عنداهل الحقایق فی الجناب الالهی عین التحدید و التقیید و المنزه اما جاهل و اما صاحب سوء ادب. فص حکمة سبوحیه فی حکمة نوحیه، فصوص الحکم /۶۸.

۶۵— عبارت ابن عر بی در ین موضع بدینگونه است: وماثَمّ الا حیوان الاانه بطن فی الدنیا عن ادراک بعض الناس و ظهر فی الاخرة لکل الناس فانها الدار الحیوان و کذلک الدنیا الا ان حیاتها مستوره عن بعض

العباد لیظهر الاختصاص و المفاضله بین عباد الله بما یدرکونه من حقایق العالم، فصوص /۱۵۴. شرح داود قیصری در ین در باره نقل کردنی است که می گوید: واعلم ان سر یان الهویة الالهیة فیها من الحیاة والعلم و القدرة والسمع والبصر و غیرها کلیها و جزئیها لکن ظهر فی بعضها بکل ذلک کالکُمّل و الا قطاب و لم یظهر فی البعض فظن المحجوب انها معدومة فی البعض فسمّی البعض حیواناً والبعض جماداً فالشیخ رضی الله عنه نبّه ان الکلّ حیوان و ماثمّ من لاحیاة له ثم نبّه بقوله له الا انه بطن عن ادراک بعض الناس علی ان کونه حیواناً لیس باطناً فی نفس ذلک الشیٔ حتی تکون له الحیاة بالقوّة لا بالفعل کباقی الصفات بل هو حیوان بالفعل وان کان باقی صفاته بالقوّه و ظهرفی الاخرة کونه حیواناً لکلّ الناس فانها الدار الحیوان ولذلک تشهد الجوارح بافعال العبد فی الاخرة و کذلک الدینا حیوان وحیاتها ظاهره لکن للکمّل، کما قال امیرالمومنین علیه السلام: کنافی سفرمع رسول الله صلّی الله علیه وآله مااستقبلنا حجرولاشجر الاسلّم علی رسول الله صلی الله علیه و آله فظهر بادراک الحقایق و لوازمها وصفاتها الاختصاص و المفاضله بین عبادالله. قیصری، شرح فصوص الحکم، نسخهٔ خطی، برای مز ید ایضاح و تبیین شباهت مضمون غیر از ابیات مذکور به این ابیات مثنوی نیز توجه شود:

چون عصای موسی اینجا مار شد — عقل را از ساکنان اخبار شد
پارهٔ خاک ترا چون مرد ساخت — خاکها را جملگی، شاید شناخت
مرده ز ین سو یند و زانسوزنده‌اند — خامش اینجا وان طرف گو ینده‌اند
چون از آن سوشان فرستد سوی ما — آن عصا گردد سوی ما اژدها

۱۰۱۳/۳ — ۱۰۱۰.

۶۶— اشارت به قطعه‌یی است از شیخ درفص ابراهیمی که با مطلع ذیل اغاز می شود و شاهد منظور نیز همان است:

فیحمد نی واحمده — و یعبدنی فاعبده...

فصوص الحکم /۸۳. و اینك تفسیر آن از قیصری: ای یحمدنی بایجادی علی صورته و تکمیل نفسی و تجلیه لقلبی و تخلیصی من سجن الطبیعة وقید الهوی واحمده بلسان الحال باظهار کمالا ته و احکام صفاته فی مرایا عینی و بحسن القبول لتجلیاته و بلسان القال بتسبیحه و بتحمیده والثناء علیه و یعبدنی بخلقی و ایجادی و اظهاری فی مراتب الوجود الروحانیه والجسمانیه، العلو یّه والسفلیه لان الایجاد والاظهار للشئ من الغیب نوع من الخدمة والعبادة فاعبده القاء للنتیجه ،ای تترتب عبادتی له علی عبادته لی بالایجاد والاظهار... واطلاق العبادة علی الحق وان کان شنیعاًو نوعاً من سوءالادب فی الظاهر لکن احکام التجلیات اذاغلب علی القلب بحیث یخرجه عن دایرة التکلیف و طور العقل لایقدر القلب علی مراعاة الادب اصلاً و ترك الادب حینئذ ادب، کما قیل:

سقونی و قالوا لا تغنّ و لوسقوا — جبال حنین ماسقونی لغنّت

شرح داود قیصری، نسخهٔ خطی. اما قطعهٔ دیگر که هم در متن بدان اشارت رفته است در فص عیسوی، بامطلع ذیل آغاز می شود و همان مطلعش اینجا مورد نظر است:

فلولاه ولولانا — لما کان الذی کانا

فصوص الحکم /۱۴۳. ای فلولا الحق الذی هو منبع القوی والقدرة و معدن الکمالات الظاهره فی البشر... ولولا اعیان الثابته فی العدم لما حصل فی الوجود ماحصل ولاظهر فی الکون ماظهر..ایضاً شرح قیصری.

شباهت این اقوال با آنچه در کلام مولانا هست قابل ملاحظه است. اشارت مولانادر اهمیت نقش انسان در تحقق اسماء و تجلیات الهی، و نقش نوح بروجه تمثیل درین امر، ظاهراً ناظر به تفسیر این اشارت باشد که گویند: ان للربوبیه سراً لوظهر لبطلت الربوبیه که در توجیه آن گفته‌اند: معناه ان الربوبیه موقوفة علی المربوب. نقدالنقود؛ مقایسه شود با جامع الاسرار /٦٦٤، و همچنین جزء اخیر یك حدیث قدسی که صوفیه غالباً بدان استناد می کنند نیز متضمن این تعبیر به نظر می‌رسد: اناجلیس من ذکرنی وانیس من شکرنی و مطیع من اطاعنی. شرح منازل السایرین /١٣٨. تعبیرمنت کشیدن حق ازنوح درکلام مولانا ٤/١٤١٣★ به معنی همین شکر کردن در مفهوم اخیر در همین حدیث قدسی است چنانکه از بعضی دیگر از ابیات مثنوی نیز همین موضوع صریحاً برمی‌آید ٤/١٤١٠—، و البته شکر خداوند از بنده هم عبارت ازپاداش نیکو دادن و نظایر این امورست چنانکه وقتی درعربی گویند شکرالله سعیك و شکرالله مساعیه ناظر به همین معنی است و با اینهمه جنبهٔ شطح آمیزی که در تعبیر مولانا هست مبالغهٔ شاعرانه است و آن را بر ضرورت شعری و بلاغی باید حمل کرد. شعر حافظ هم، همین معنی را متضمن است که می گوید:

سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد
ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

دیوان حافظ، چاپ قزوینی /١٤٠؛ همچنین مقایسه شود با این عبارت از برهان محقق که در بارهٔ رسول است: می گویی که من از محمد مستغنی‌ام به حق رسیده. حق از محمد مستغنی نیست، چگونه است؟ معارف محقق ترمذی /٦٢.

٦٧— فسمّی هذا المذکور انساناً و خلیفةً فاما انسانیّته فلعموم نشأته و حصره الحقایق کلها و هوللحق بمنزلة انسان العین من العین الذی یکون به النظر و هوالمعبّر عنه بالبصر فلهذا سمّی انسانا فانه به ینظر الحق الی خلقه فیرحمهم. فص آدمی، فصوص الحکم / ٥٠—٤٩.

٦٨— اعلم انّ هذه النشأة الانسانیّه بکمالها روحاً و جسماً و نفساً خلقها الله علی صورته فلایتولی حل نظامها الا من خلقها اما بیده و لیس الا ذلك او بامره و من تولاها بغیر امرالله فقد ظلم نفسه و تعدّی حدّ الله فیها و سعی فی خراب ما امره الله بعمارته و اعلم ان الشفقه علی عباد الله احق بالرعایه من الغیرة فی الله... اراد داود بنیان البیت المقدس فبناه مراراً فکلمّا فرغ منه تهدم فشکا ذلك الی الله فاوحی الله الیه ان بیتی هذا لایقوم علی یدی من سفك الدماء فقال داود یا رب الم یکن ذلك فی سبیلك؟ قال بلی و لکنهم الیسوا عبادی؟ فص یونسی، فصوص الحکم /١٦٧.

٦٩— در باب حروفیه و نقطویه رجوع شود به: دنبالهٔ جستجو/٩—٥٥ و مآخذ آن. در بارهٔ ابجد حدیث: و یل لمن جهل تفسیر ابجد در غالب شروح نقل است و ظاهراً مأخذ صحیح ندارد. حروف ابجد را بعضی روایات نام پادشاهان مدین دانسته اند، مقایسه شود با، عرایس المجالس /١٦٦؛ در روایات دیگر آنها را نام جنیان یا نام ایام هفته دانسته اند. ولی محمد اکبر ابادی و صاری افندی به مناسبت شرح بیت مثنوی که درمتن بدان اشارت رفته است عباراتی چند از آنچه در معانی ابجد منقولست آورده‌اند. همچنین نمونه هایی در فرهنگ آنند راج ذیل همین لفظ آمده است. صوفیه به علم جفر و حروف هم که معانی و اسرار حروف را مربوط بدان می دانسته اند غالباً به چشم اسرار می نگریسته اند.

٧٠— اخبار الحلاج، شمارهٔ ٤٥؛ مقایسه شود با عین القضات، تمهیدات /٢٨٥.

٧١— در باب اعتذار ابلیس رجوع شود نیز به شرح شطحیات /٢٢٣،٢٧٣؛ مقایسه شود با دنبالهٔ جستجو

/۱۰۶–، ۱٤۰–، ۲۰۱.

۷۲–عبارت بهاء ولد: وسخر الشمس والقمر دو عاشق و معشوق در مصطبهٔ جهان یکدیگر را می‌طلبند چون هر دو جمع شوند نقیب قهر بیاید به یکجایشان بگیرد هر دو را روی سیاه کند، فصل ۱۹۱. در باب حدیث رجوع شود به احادیث مثنوی /۵٦؛ و برای تأیید موضوع بودنش مقایسه شود با خبر ذیل: عن عکرمه قال بینا ابن عباس ذات یوم جالس اذجاء رجل فقال یا ابن عباس سمعت العجب من کعب الحبر (=الاحبار) یذکر فی الشمس والقمر.. قال و ماذاك قال زعم انه یُجاء بالشمس و القمر یوم القیامه کانهما ثوران عقیران فیقذ فان فی جهنم... قال کذب کعب، کذب کعب، کذب کعب ثلاث مرات بل هذه یهودیه یر ید ادخالها فی الاسلام، تاریخ الطبری ۱،۱/۳–٦۲.

۷۳–دیو جانس لائرسی در ترجمهٔ حال دیوجانس کلبی از وی نقل می کند که چون دیگ یا ظرف سفالی می‌خریم انگشت بر آن می‌زنیم تا به طنین صدایش آن را توانیم شناخت اما آنجا که پای انسان درمیان آید به همان ظاهر حال وی بسنده می کنیم. رجوع شود به ترجمهٔ کتاب دیو جانس لائرسی به فرانسوی:

Diogene Laerce, Vie des philosophes, trad. R. Genaille, 1965, II/ 17.

۷٤– در باب تمثیل بط و مرغ خانگی رجوع شود به مآخذ قصص /۸٤. در مقالات شمس هم به این تمثیل اشارت هست/ ۱۷٦ و ما بعد. درعین حال تمثیل یادآوریك قصهٔ عطارست در الهی نامهٔ وی، مقاله سیزده، حکایت نهم /۸–۲۰۷، درباب مرغی در اطراف شام که سالی یك بار تخم می گذارد و اما آن را رها می کند مرغ دیگری می آید و آن تخم ها را می‌پرورد و چون جوجه‌ها از تخم بیرون می آیند مرغ باز می‌آید و چون از سر کوه آواز می دهد جوجه‌ها مادر را رها می کنند و به سوی او پرواز می گیرند. عطار ازین قصه به این نتیجه می‌رسد که ابلیس هم اگریك چند انسان را در زیر بال می گیرد چون اشارت حق در رسد وی ابلیس را رها می کند و به جانب او می پوید. قصه مأخوذ از حکایت بوذاسف و بلوهرست و در عین حال نشان می دهد که دعوت اولیاء و انبیاء را هم کسانی که از لحاظ روح با آنها تجانس و هم اصلی دارند لبیک می گویند. در باب مأخذ حکایت اخیر رجوع شود به:

Ritter, H., Das Meer der seele /264.

۱۰

۱ –قال ابوالهذیل العلاّف لایجوز فی دور الفلك و لا فی ترکیب الطبیعه ولا فی القیاس ولا فی الحس ولا فی الممکن ولا فی الواجب ان یکون محب لیس لمحبوبه الیه میل. دیوان الصبابه /۵۲.

۲ –مضمون در اقوال صوفیه غالباً مذکورست. از جمله:

یقولون اجسام المحبین نضوةُ ... وانت سمین لست غیر مرائی

فقلت لان الحب خالف طبعهم ... و وافقه طبعی فصار غذائی

الجواهر المضیئه ۵۲۸/۲. برای صورت دیگری ازین شعر که در بعضی مآخذ منسوب به محیی الدین بن عربی شده است رجوع شود به: سیری در شعر فارسی، طهران ۵٤۸/۱۳٦۳؛ همچنین مشابه مضمون در کلام کمال خجندی است، همانجا /۳۵٤؛ ایضاً نظیر از کلام بهاء ولد: و عاشق و معشوق یکی اند هر دو عشقی دارند بر یکدیگر اما عشق عاشق جانسوز بود و عشق معشوق رخساره افروز بود، عشق رخسارهٔ معشوق را سرخ می کند و

رخسارهٔ عاشق را زرد می کند. معارف، فصل ۱۲۲. در باب تصور ملازمهٔ عشق با رنجوری و نزاری عاشق:

ولما ادعیت الحب قالت کذبتنی — فمالی اری الاعضاءَ منك كواسیا
فما الحب حتی یلصق القلب بالحشا — و تذبل حتی لا تجیب المنادیا
و تنحل حتی لایبقی لك الهوی — سوی مقلةٍ تبکی بها و تناجیا

الرسالة القشیر یه /۱٤٦.

۳ـ قال ابوعبدالله القرشی حقیقة المحبة ان تهب كلك لمن احببت فلا یبقی لك منك شئ. ایضاً /۱٤٥.

٤ـ فیثاغورس: العشق طمع یتولد فی القلب و یتحرك و ینمو... و كلما قوی زاد صاحبه فی الاحتیاج و اللجاج... حتی یؤدیه ذلك الی الغم المقلق و یكون احتراق الدم عند ذلك باستحالة السوداء... و من طبع السوداء فساد الفكر و مع فساد الفكر یكون زوال العقل و رجاء مالایكون... حتی یؤدی ذلك الی الجنون... ابوعلی سینا و غیره من الاطباء: العشق مرض وسواسی شبیه بالمالیخولیا یجلبه المرء الی نفسه بتسلیط فكرته علی استحسان بعض الصور والشمائل وقدیكون معه شهوة جماع وقد لایكون... دیوان الصبابه هامش تز یین الاسواق /۱۲—۱۱.

۵ـ Enneades, VI, 7 22 ,24.

۶ـ در بوستان سعدی باب اول، کلیات /۲۱۸، از تصو یر زشتی که از ابلیس در گرمابه ها می نگاشته اند، سخن رفته است. قطعه یی عربی در باب یك حمام مصور از ابوالحسن محمد بن عیسی الکرجی در تتمة الیتیمه ۶۸/۲ نقل شده است. از صورتهای داخل یا خارج حمام آنچه شامل تصو یر موجود زنده‌یی باشد نزد فقها از منکرات حمام ها محسوب می‌شده است. غزالی، احیاء ۲/ ۳۳٤.

۷ـ قصهٔ کوسه و امرد، جزوقصه هایی است که خشونت ورکاکت خاص فرهنگ عوام درآن جلوه دارد اما از قراین برمی آید که از شوخی‌ها و ستم ظریفی‌های رایج در خانقاه ها پدید آمده است و از بعضی جهات یادگار اشارات مذکور در قسطاط العداله و مناقب خواجه جهان اثر واحدی شاعر ترك به نظر می رسد؛ مقایسه شود با: جستجو در تصوف /۳۶٤.

۸ـ روایات راجع به مجنون بنی عامر و اینکه از عشق لیلی یار و دیار را ترك کرد و با وحش انس گرفت در اخبار او مکرر آمده است و نظامی و سایر سرایندگان قصه های لیلی و مجنون از آن یاد کرده اند، ظاهر آنست که قسمتی از مضمون این قصه ها از اشعار منسوب بد و ــ که در واقع از شاعران مختلف است ــ ساخته شده باشد و مولانا هم که مکرر به احوال او اشارت دارد باید از همین گونه مآخذ متاثر شده باشد. وی در اشارت به قصهٔ انس مجنون با وحش صحرا خاطر نشان می کند که چون عشق وی را از خوی حیوانی پاك کرد وحوش صحرا با او انس گرفتند و پیداست که این توصیف از روایات عامیانهٔ اعراب در باب وی مأخوذست از ینجمله است آنکه گو یند چون از سودا آوارهٔ صحرا شد: فجعل یقتات بعشب البرّ حتی طالت اظفاره وغطّاه شعره فالفته الوحوش فكان یردالماء معهاثم یهیم علی وجهه حتی یقع بالشام. خبر منقول از نوفل در باب او هم تصو یری از همین احوال وی را نشان می‌دهد. تز یین الاسواق /۶۲—۵۹.

۹ـ Aimer, C'est se rejouir du bonheur d, autrui, c'est faire du bonheur d,un autre le sien. Leibniz c.f.de Notionibus Juris.118.

۱ـ اذا انت لم تعشق ولم تدرماالهوی — فانت و عیرفی الفلات سواء

تز یین الاسواق /۱۰؛ ایضاً:

اذالـم تـذق فی هذه الدار صبوة　　　فـمـوتـك فـيـهـا و الحـيـاة سواء
دیوان الصبابه، هامش تزيين الاسواق / ۲۴.

۱۱—قصه در مثنوی عشاقنامهٔ فخرالدین عراقی، کلیات / ۳۴۳ و ما بعد مذکورست؛ در مصیبت نامهٔ عطار ۴/۹ هم هست؛ و صورت دیگری از آن در مکارم الاخلاق رضی الدین نشابوری /۵—۱۴۴ آمده است که ممکن است از صورتهای قدیمتر آن ماخوذ باشد.

۱۲—لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للاخر يا انا. الرسالة القشیریه / ۱۴۶؛ مقایسه شود نیز با: نه شرقی نه غربی انسانی / ۷—۲۳۶.

۱۳—انانیت عبارتست از دعوی منی کردن، خویشتن را «انا» گفتن و اضافه کردن چیزها به خویش. مصدر جعلی مأخوذ از لفظ انا به معنی من و نظیر منیّت در محاورهٔ عام. انانیت انسان چون در واقع تابع و فرع انانیت صانع است ظلّی و فرعی است و از نظرگاه اهل عرفان امر عدمی است و از همین روست که قول بدان و تحقق بدان قبیح محسوبست. انانیت با صفت تجبرو تکبر مرادف و بر عصبیت و طغیان مبتنی است و صوفیه به همین سبب خروج از آن را شرط نیل به کمال می‌دانند و ریاضات خود را هم بیشتر بر قمع و کسر آن مبتنی می‌دارند. انانیت به قول عبدالرزاق کاشانی عبارتست از آن حقیقت که هر چیز عبد بدان منسوبست کقوله نفسی و روحی و قلبی و یدی، اصطلاحات / ۹۱، و لیکن چون عبد از خود چیزی ندارد دعوی انانیت نزد عارف البته قبیح و مبنی بر رعونت است. گویند فرعون را چون آلت ملك به کمال بود پرورش نفس در صفت تکبر و انانیت به کمالی رسانید که انا ربکم الاعلی کرد. مرصادالعباد / ۴۲۱ و از این معنی که انا در حقیقت جز خدا را نمی‌سزد، مقایسه با: شرح گلشن راز / ۴۴، غافل ماند. مقایسه شود با مثنوی ۵/ ۴۱۲۹*. واز همین روست که بعضی صوفیه انانیت انسان را از مقولهٔ شرك خفی تلقی کرده‌اند. در واقع نزد عارف کمال حال در رهایی از انانیت خویش و خروج از آنست و از فحوای اشارت بایزید در یکی از شطحیات وی برمی‌آید که تحقق به انانیت ازلیهٔ حق که نهایت مرتبهٔ بقاء بعدالفناست از طریق نفی انانیت ظلیهٔ عبد حاصل می‌آید و آن نیز موقوف به عنایت حق است. رجوع شود به تفسیر قول والبسنی انانیتك: سراج، کتاب اللمع / ۴۶۲؛ مقایسه شود نیز با : تهانوی، کشاف ۹۸/۱.

۱۴—مقایسه شود با : قشیری و سمعته (یعنی ابا علی الدقاق) يقول: العشق مجاوزة الحدّ فی المحبه. الرسالة القشیریه /۱۴۵. و نظیر این معنی و مؤید آنست اقوال زیر: عشق عبارت از افراط محبت است. مکارم الاخلاق /۱۳۷. العشق اسم لمافضل عن المقدار الذی اسمه الحب. دیوان الصبابه /۱۸.

۱۵—میثاق الست که از آن تعبیر به عهد الست، حافظ /۱۹ و همچنین به می الست، دیوان کبیر ۱/ بیت ۵۹۷ هم کرده‌اند عهد الهی است و نظیر عرض امانت است و دراین مورد مبنی است بر اشارت الست بربکم قالوابلی در قرآن کریم (۱۷۲/۷) و صوفیه ظاهراً تا حدی نظیر آنچه از افلاطون در باب «تذکر» بودن علم منقول است این میثاق را منشأ معرفت انسانی و ذوق سماع یافته‌اند چنانکه جنید گفته است «حلاوت آن خطاب... در مسامع ارواح موجب التذاذ در سماع می‌شود» مصباح الهدایه / ۹۰—۱۸۹ و چون از ذوالنون پرسیدند «اتذکر میثاق الست؟» گفت «کانه الآن فی اذنی» مشارق الدراری /۱۹۳؛ مقایسه شود با /۶۴۵. در واقع میثاق‌ها و عهود الهی درنزد صوفیه منحصر به عهد و میثاق الست نیست و از شیخ صدرالدین قونوی هم نقل است که قول شیخ سعدالدین حمویی را که گفته بودمواثیق شش بوده است مربوط به کلیات می داند و تعداد

آنها را از آن هم بیشتر می داند. مشارق /۱۲۸،۲۷٦؛ مقایسه شود با روایت جامی که در همین مورد از قول سعدالدین حمویی می آورد که وی گفته بود مواثیق هفت است و در میثاق الست بربکم منحصر نیست. نفحات /۴۲۹. ذکر میثاق الست با همین لفظ یا الفاظ مرادف در شعر صوفیه و عرفا بسیار است. واز آنجمله است این ابیات از تائیه ابن فارض:

واخذك میثاق الولاحیث لم ابن — بمظهر لبس النفس فی فئ طینتی
و سابق عهد لم یحل مذعهدته — ولاحق عقد جل عن حل فترة

و این بیت حافظ:

مقام عشق میسر نمی‌شود بی رنج — بلی به حکم بلی بسته اند عهد الست

۱٦ــ مترسمان عبارتند از اهل رسم مقابل اهل حقیقت «که رسم خلق راست و حقیقت حق را» مقدمهٔ شرح تعرف /۲۰۳؛ و در بین صوفیه از جملهٔ مترسمان کسی هست که «ظاهرش به رسم فقر مترسم بود و باطنش خواهان حقیقت فقر و لیکن هنوز میل به غنا دارد و به تکلف بر فقر صبر می کند» کسی هم هست که «ظاهرش به رسم فقر مترسم بود و باطنش به حقیقت آن غیر متطلع و مرادش اظهار دعوی بود وصیت و قبول خلق» مصباح الهدایه /۱۲۳. از ین قرار هم مرائیان سالوس و هم متشبهان عاری از حقیقت فقر در نزد صوفیه مترسمان محسوبند. علماء ظاهر هم که بر وفق باطن شریعت عمل نمی کنند و از علم جز ظواهر آداب آن را رعایت نمی‌نمایند نیز مترسمان علماء خوانده می‌شوند، و اشارت غزالی در حق آنهاست که می گوید: «فادلة الطریق هم العلماء الذین هم ورثة الانبیاء و قد شغر منهم الزمان و لم یبق الاالمترسمون و قد استحوذ علی اکثر هم الشیطان» احیاء علوم الدین ۹/۱. در بارهٔ مترسمان صوفیه هم که در واقع مدعیان تصوف و به هر حال از حقیقت آن عاری هستند ابونصر سراج می گوید: «و کلّ من ترسم برسوم هذه العصابه.. و لم یحکم اساسه علی ثلاثة اشیاء فهو مخدوع... وهذه الثلاثة اشیاء: اولها اجتناب المحارم... والثانی اداء جمیع الفرائض...والثالث ترك الدنیا علی اهلها...فکلّ من ادعی حالاً من احوال اهل الخصوص... و لم ین اساسه علی هذه الثلاثة فانه الی الغلط اقرب منه الی الاصابه فی جمیع مایشیر الیه اویدعیه او یترسم برسمه، و العالم مقر و الجاهل مدّع. اللمع /۱۷ــ ۵۱٦. بدینگونه مترسمان یا اهل رسوم در بین صوفیه اطلاق بر کسانی‌می شود که بیشتر به ظواهر آداب قوم مثل لبس خرقه و ذکر جهر و حضور در مجالس ذکر و سماع و جمع خانهٔ خانقاه والباس خرقه و امثال آن خود را مقیّد نشان می دهند اما در ورای این ظواهر به تحقق بر معانی آنها توجه و علاقه ندارند و در واقع بی آنکه منکر حقایق تصوف باشند به رسوم ظاهر آن اکتفا می کنند و البته متشبه به صوفیه محسوبند،معهذا در بین متشبهان به صوفیه کسانی هم هستند که این ظواهر را وسیلهٔ تظاهر می سازند و جز شید و زرق منظوری ندارند. در هر حال «مشهور و معروف در میان مردم آنست که اسم صوفی بر کسی اطلاق می شود که مترسم بود به رسم صوفیان و متلبّس به زیّ ایشان اگر از اهل حقیقت بود و اگر نبود و اهل خصوص از متصوفه اکثر مترسمان را صوفی نخوانند بلکه متشبه به صوفیان خوانند.» مصباح الهدایه /٦. در باب طبقات متشبهان رجوع شود به : جامی، نفحات الانس/۵ ۱ــ۱۲؛ مقایسه شود با مصباح الهدایه /۱۲۴ــ۱۲۰. در باب نقد اهل رسوم که غیر از فقها و حکماء بعضی از خود صوفیه هم در آن باب سخن گفته اند رجوع شود به: نقد صوفی، در: دنبالهٔ جستجو در تصوف /۲٦ ـ.

۱۷ــشنیدم که درویشی را با حدثی بر خبثی گرفتند باآنکه شرمساری برد بیم سنگساری بود گفت ای

مسلمانان قوت ندارم که زن کنم و طاقت نه که صبر کنم چکنم لارهبانیة فی الاسلام. جدال سعدی با مدعی، باب هفتم، حکایت نوزدهم، گلستان، کلیات /۱۶۷.

۱۸ و ۱۹— اینگونه اقوال و احوال که از امثال شیخ اوحدالدین کرمانی، نفحات الانس /۹۱—۵۹۰ و شیخ فخرالدین عراقی، نفحات /٤—۶۰۱ هم نقل کرده‌اند در نزد کسانی که احوال و اقوال صوفیه را با نظر انکار می‌نگریسته‌اند مربوط به اعتقاد آنها به قول حلول یا بعضی لوازم آن شمرده می‌شده است و هر چند «صحبت احداث» و علاقه به «شاهد» از قدماء قوم هم منقولست و اینکه فی المثل مولف کشف المحجوب لازم دیده است صوفیه را از این نسبت‌ها تنزیه کند خود نشان وجود نمونه هایی از ین امورست در نزد متشبهان به قوم. به هر حال این طرز فکر اگر هم در بین بعضی صوفیه احیاناً پیدا شده باشد ربطی به مبادی قوم ندارد و از رسوم شایع باید مأخوذ باشد، چنانکه غزالی هم در مشکاة الانوار نقل می کند که بعضی ترکان در پیش هر چیز خوش منظر سجود می کرده‌اند و ابن الجوزی در کتاب القُصّاص خاطرنشان می نماید که من القُصّاص من یخرج الکلام فی المحبه الی فن آخر فیحمل صفة الحق عزوجل علی حدیث سُعدیٰ و لُبنیٰ و یشیر بهذا الی ذاک. در عین حال برخی از صوفیه به اتهام رخصت و جواز در باب آنچه «النظر الی المُرْد» می خوانند، مورد انتقاد شدید مخالفان واقع شده‌اند و آنچه را به نام احادیث الرؤ یة نقل یا مستند ساخته‌اند منکران دستاو یز طعن خود آنها داشته‌اند و ابیات ذیل در رسالة الغفران معرّی، طبع بنت الشاطی /۳۹۶ از ین جمله است:

رایت ربّی یمشی بلالکة — فی سوق یحیی فکدت انفطر
فقلت هل فی اتصالنا طمع — فقال هیهات یمنع النظر
ولو قضی الله الفة بهوی — لم یک الاالسجودو النظر

برای تفصیل بیشتر در ین باب رجوع شود به:

Ritter, H, Das Meer der Seele/458seqq.

۲۰ و ۲۱—الاتصال هو ملاحظة العبد عینه متصلاً بالموجود الاحدی... حتی یبقی موجوداً به. نهایت جملهٔ احوال شریفه اتصال محبّ است به محبوب و آن بعد از فنای وجود محب و بقای او به محبوب صورت بندد. چه قبل الفنا امکان وصول نیست ~. و همچنین در حال فنا وصول متصور نگردد. پس اتصال بعد از بقاء وجود محب به محبوب تواند بود ~ و اتصال بر دو قسم است: اتصال شهودی و اتصال وجودی. اتصال شهودی وصول سر محب است به محبوب در مقام مشاهده ~. و اتصال وجودی عبارتست از وصول ذات محب به صفات محبوب و اتصافش بدان و مراتب آن را نهایت نیست، چه کمال اوصاف محبوب را غایت نیست و این حال را سیر فی الله خوانند، چندانکه منازل آن را قطع کنند به نهایت نرسند ~. و به عمر ابدی در آخرت (هم) به نهایت آن نتوان رسید. مصباح الهدایه / ۴۳۰. الموت باصطلاحهم قمع هوی النفس... والی هذا الموت اشار افلاطون بقوله: مت بالاراده تحیی بالطبیعه. اصطلاحات عبدالرزاق، هامش شرح منازل السائرین /۹۷، ۱۲٤.

۲۲— و (بایزید) گفت عارف طیارست و زاهد سیار. تذکرة الاولیاء۱/۱۶۵. دراللمع: الزاهد سایر والعارف طایر. /۴۴۲. و هم صاحب اللمع آن را به یحیی بن معاذ منسوب می دارد /۴۵۵، و گویند کمال اهل سلوک آنست که حال ایشان از سیر به طیر تبدیل شود. و فایدهٔ سماع را بعضی عبارت دانسته‌اند از آنکه در غلبات آن ممکن است برای سالک این حال پیش آید «و سیر سالک به طیر مبدل شود و سلوکش به جذبه... یک لحظه چندان راه قطع کند که سالها به سیر و سلوک در غیر سماع نتواند کرد.» مصباح الهدایه /۷—۱۸۶.

۲۳— غربت غربیه تعبیریست مأخوذ از شیخ اشراق و عنوان رساله‌یی فارسی از اوست بر اسلوب رمز و

متضمن تلو یحات به اسرار صاحبان مکاشفه، و شیخ در طی این رساله ازاطواروMراتب روح درسیرمن الحق الی الخلق به سفر از «دیار ماوراء النهر الی بلاد المغرب» تعبیر می کند و روح را در این «دیار مغرب» همچون زندانی نشان می دهد که زندانش عالم جسم باشد. بدینگونه غر بت غر بیه‌رمزی ازدنیای جسم است که روح بعد از مفارقت از مشرق عالم روحانی که از آن به ماوراءالنهر تعبیر می شود، بدان گرفتار می شود. برای متن رساله و شرح آن رجوع شود به: مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هنری کور بین، جلد دوم /۲۷۳؛ مقایسه شود با : زندهٔ بیدار، اثر ابن طفیل، ترجمهٔ بدیع الزمان فروزانفر، ۱۷۹/۱۳۳٤ و مابعد.

۲٤ و ۲۵— از جمله در باب معالجات ابن سینا مقایسه شود با: ابن العبری، مختصر الدول /۲۱۰؛ تار یخ الحکماء قفطی /٤٦۸؛ مقایسه شود نیز با چهار مقاله که روایتش معروف است. راجع به اسباب و علامات رجوع شود به: هدایة المتعلمین /۱۲۱—۱۱۳.

۲٦— در بارهٔ صدر جهان که عنوان رؤساء خاندان بنی مازه در بخارا بوده است رجوع شود به: محمد قزو ینی، تعلیقات لباب الالباب، طبع سعید نفیسی /۵۹۵ و ما بعد.

۲۷— در بارهٔ ابوالحسن کوشیار بن لبان گیلی از منجمان قرن پنجم، رجوع شود به: ر یحانة الادب، ج ۳۹٦/۳؛ در بوستان سعدی حکایت آموزنده‌یی در احوال وی آمده است:

یکی در نجوم اندکی دست داشت — ولی از تکبر سری مست داشت

بوستان، باب چهارم، طبع خرمشاهی از روی چاپ فروغی، کلیات /۳۱۲.

۲۸— قول به اینکه علوم و حرف و صناعات از تعلیم انبیا مأخوذست نزد متکلمان از فواید بعث آنها محسوبست، از جمله رجوع شود به: ماتر یدی، کتاب التوحید، طبع بیروت ۱۸۰/۱۹۷۰؛ علامه حلّی، کشف المراد فی شرح تجر ید الاعتقاد ۲۱۵/۱۳۵۳. به اعتقاد بعضی قدما، حکماء یونان هم حکمت را از طر یق امثال انباذ قلس از لقمان اخذ کرده‌اند و بعضی از آنها مثل اغاثاذ یمون و هرمس همان شیث وادر یس بوده‌اند. و در ین باب قطب بن محیی بدینگونه اظهار شک می کند: حکیم نامان یونان لعنهم الله خود را به ایشان نسبت می کنند... و فیثاغورس خود را تلمیذ لقمان می داند و لقمان تلمیذ داود... مکاتیب عبدالله قطب، مکتوب ۸۰/۳۵. گو ینده توجه ندارد که این ادعا در کلام آن فلاسفه نیست. همچنین تطبیق حکماء با بعضی انبیاء مورد اعتراض ابن تیمیه هم هست: والمشهور المتواترانّ ارسطو وز یر الاسکندر ~ و کثیر من الجهال یحسب ان هذا هو ذو القرنین المذکور فی القرآن و یعظم ارسطو بکونه وز یراً له کما ذکر ذلک ابن سینا و امثاله من الجهال باخبار الامم ~ و من ملاحده المتصوفه من یزعم ان ارسطو کان هوالخضر ~ و هؤلاء یفضلون فرعون علی موسی و یسمونه افلاطن القبطی و قدیقولون ان صاحب مدین الذی تزوج موسی بنته هو افلاطون الیونانی، استاذ ارسطو. و ابن تیمیه این اقوال را که قایلان بدان را هم صر یحاً نام نمی برد رد می کند. الرد علی المنطقیین /۱۸۳ ~وصدر المتالهین گو ید: قد ذکر اهل التوار یخ ان اول من وصف بالحکمة من البشر لقمان الحکیم ~ و کان فی رمن داود ~ وکان انباذقلس الحکیم یختلف الیه ~ و یأخذ من حکمته ~ ثم احد الموصوفین منهم بالحکمة فیثاغورس و قداختلف بمصر الی اصحاب سلیمان ~ کسر اصنام الجاهلیة، حقّقه و قدم له محمد تقی دانش پژوه، طهران ۳۵/۱۹٦۲؛ مقایسه شود با: شرح حکمة الاشراق /۲۲—۲۱؛ ابن عبری، مختصر الدول /۳۱؛ قفطی، تار یخ الحکماء، فارسی /۱۵؛ همچنین رجوع شود به:

Curtius, E.R. European Literature.1963/ 219 seqq.

۲۹—مقایسه شود با همین کتاب، فصل ٦، یادداشت شمارهٔ ۹.

۳۰— در باب آینه و آهن مقایسه شود با عبارات ذیل: در کلمات شیخ عبدالله انصاری می آید قدس الله روحه العزیز: آه آه از تفاوت راه، دو آهن است از یک گاه، یکی نعل ستور و دیگر آینهٔ شاه. نورالدین اسفراینی، رساله در روش سلوک، کاشف الاسرار /۱۱۶. ایضا : در ابتدا آهن از معدن بیرون می آورند و آن را به لطایف الحیل پرورش گوناگون می دهند در آب و آتش و به دست چندین استاد می گذرد تا آینه می شود، مرصاد العباد /۴—۳؛ مقایسه شود با فصل ۳، یادداشت شمارهٔ ۲۱.

۳۱ و ۳۲— علم نحو به عنوان آلت و مظهر علم لفظی غالباً مورد تعریض اهل معنی است. اینکه امام قشیری و ابوالحسن هجویری رسالات صوفیانه تحت عنوان نحوالقلوب تصنیف کرده اند اشارت به نقش نحو در اجتناب از غلط ها و راه گم کردگی هاست و نحو قلوب برای همین حفظ قلوب است از ضلالتها. معهذا، در مورد نحو اهل لغت، نقش آن را فقط در حد تصحیح لفظ دانسته اند، و هدف خود را که تصحیح نیّت و اصلاح قلب است با آن مربوط نشمرده اند، ازین رو کسانی را که زیاده پایبند وسواس لفظی و استعمالات لغوی بوده اند به چشم تحقیر نگریسته اند. در مقالات شمس /۷۳—۷۲ و در مناقب العارفین ۷/۱—۱۰۶ حکایتهایی از اهل نحو نقل است که این طرز تلقی شمس و مولانا را از نحو و نحویان تصویر می کند.

۳۳— برای اقوال غزالی در نقد اینگونه احتیاطهای آمیخته به وسواس در نزد صوفیهٔ عصر رجوع شود به: دنبالهٔ جستجو /۲۷—۲۶.

۳۴— قول به ایمان فرعون در نزد ابن عربی هست در باب سعی در اعتذار وی درنزد حلاج که در مورد وی نیز مثل ابلیس جحود را ناشی از کمال فتوت وی می داند رک: روزبهان بقلی، شرح شطحیات /۳۷۳، قول درنزد مولانا در مفهوم تنزیه و اعتذار وی مطرح نیست، نهایت آنکه وقتی مولانا، موسی و فرعون هر دو را مسخر مشیت حق می خواند ۲۴۴۷/۱ ~ ★ برای وی ایمان تکوینی را در نظر دارد که منافاتی با عروض کفر تشریعی در نزد وی ندارد. عزیز نسفی هم می گوید که فرعون خدا را می شناخت و نبوت موسی را هم می دانست اما دعوی بزرگی داشت و اینکه انا ربکم الاعلی گفت مرادش این معنی بود که من از تو بهترم و تربیت خلق از تو بهتر می کنم. انسان کامل /۹۰—۲۸۹. قول مولانا در باب گرایش فطرت فرعون به ایمان قلبی، این معنی را الزام نمی کند که فرعون آنگونه که ابن عربی در فصّ موسوی از فصوص الحکم دعوی می کند، در دنبال ایمان تایبانه مؤمن از دنیا رفته باشد~ طاهراً مطهراً لیس فیه شئٔ من الخبث، فصوص الحکم /۲۰۱، به اعتقاد ابن عربی: هذا هوالظاهر الذی ورد به القرآن... والامرفیه الی الله لما استقرفی نفوس عامة الخلق من شقائه و مالهم نصّ فی ذلک یستندون الیه، فصوص /۲۱۲. به هر حال قول به ایمان فرعون که حتی اعتذار حلاج هم آن را تعهد نمی کند از اقوالی است که مخالفان بدان سبب در ابن عربی طعن بسیار کرده اند. بعد از وی نیز بعضی محققان آن را مثل جلال الدین دوانی تأیید و برخی مثل قاری هروی رد کرده اند و مناقشه دوام یافته است. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۴۱/۳—۱۰۴۰؛ دکتر شفیعی کدکنی، ذیل ترجمهٔ کتاب رینولد نیکلسون، تصوف اسلام و رابطهٔ انسان و خدا/۸—۲۰۱.

۳۵— در تعریض بر کسانی که علم در نزد آنها وسیلهٔ احراز مراتب اهل جاه است قول ابی نصر سرّاج در ینجا قابل یادآوری است که می گوید: بلغنی عن الحسن البصری رحمه الله انه قیل له فلان فقیه، فقال الحسن: هل رایت فقیهاً قط؟ انما الفقیه الزاهد فی الدنیا الراغب فی الاخره، البصیر بامردینه. اللمع فی التصوف /۳۶. و در بیان آنکه اینگونه علم ممکن است فقط منجر به حل مشکلهای ظاهری شود و به تزکیهٔ نفس نینجامد قول غزالی در خور ذکرست: حکی ان ابا یوسف القاضی کان یهب ماله لزوجته آخر الحول

و یستوهب مالها اسقاطاً للزکاه فحکی ذلک لابی حنیفه رحمه الله فقال ذلک من فقهه و صدق فان ذلک من فقه الدنیا و لکن مضرته فی الاخره اعظم من کل جنایة و مثل هذا هوالعلم الضّار. احیاء ۲۵/۱.

۳۶ و ۳۷ـ در باب علم صوفیه که آن را علم المکاشفه خوانند مقایسه شود با قول غزالی: علم المکاشفه و هوعلم الباطن و ذلک غایة العلوم... فهو عبارة عن نور یظهر فی القلب عند تطهیره و تزکیته من صفاته المذمومه و ینکشف من ذلک النور امور کثیره کان یسمع من قبل اسمائها... فنعنی بعلم المکاشفه ان یرتفع الغطاء حتی تتضح له جلیة الحق فی هذه الامور اتضاحاً یجری مجری العیان الذی لایشک فیه. احیاء علوم الدین ۲۷/۱ـ۲۶. و این معرفت را که صوفیه خاص خود می دانند گه گاه علم فتوح می خوانند و حاصل آن را مواجید هم نام می نهند و هوعلم یفتح الله تعالی علی قلوب اولیائه فی فهم کلامه و مستنبطات خطابه ماشاء و کیف شاء. کتاب اللمع /۳۷. قول لاهیجی هم در شرح گلشن در ین باب یاد کردنی است: بدانکه حالات و مقامات چند هست که به طریق کشف و وجدان بر اولیاء و عرفاء و سالکان راه ظاهر می شود که آنها را مواجید می نامند، یعنی به وجدان حاصل شده، چه مواجید جمع موجودست و موجود یافته شده را می گویند. شرح گلشن راز /۵۶۰؛ و شیخ شبستری هم در گلشن راز می گوید:

تـرا گـر نـیـسـت احوال مواجیـد   مـشـو کـافـر ز نـادانی به تـقـلـیـد

ایضاً همان ماخذ /۵۶۳ و ۷۵۸. و از اینجاست که در باب صوفیه گفته اند: الذین تکلّموا فی مواجید القلوب و مواریث الاسرار و معاملات القلوب، اللمع /۳۹، و این معرفت با آنکه البته به علم انبیا نمی رسد از همان مقولهٔ علم وحیی است و مثل آن در ورای طورعقل واقع است: فکما ان العقل طور من اطوار الآدمی یحصل فیه عین یبصر بها انواعاً من المعقولات، الحواس معزولة عنها، فالنبوه ایضاً عبارة عن طور یحصل فیه عین لها نور یظهر فی نورها الغیب و امور لایدرکها العقل. غزالی، المنقذ، طبع مصر، ضمیمهٔ الجام العوام /۶ـ۳۵. معهذا علم صوفیه، آنچه در مورد «معرفت» گنوسی گفته می شود مبنی بر عمل و سلوک است از ین رو آن را به دو قسم مکاشفات و معاملات منقسم داشته اند و غزالی درتبیین این معنی گوید: العلم الذی یتوجه به الی الاخره ینقسم الی علم المعامله و علم المکاشفه و اعنی بعلم المکاشفه مایطلب منه کشف المعلوم فقط و اعنی بعلم المعامله ما یطلب منه مع الکشف العمل به والمقصود من هذا الکتاب علم المعامله فقط دون علم المکاشفه التی لارخصة فی ایداعها الکتب و ان کانت غایة الطالبین و مطمح نظر الصدیقین... ثم ان علم المعامله ینقسم الی علم ظاهر اعنی العلم باعمال الجوارح والی علم باطن اعنی العلم باعمال القلوب. احیاء علوم الدین، مقدمه، ج۱/۴ـ۳.

۳۸ـ تبین و ظهور اشیاء به سبب وجود ضدّست و چون در مورد خداوند تصور وجود ضد معقول نیست همین معنی را مستندی جهت تبیین امتناع شناخت و ادراک ذات وی می دانند. نفی ضد از حق هم از آن باب است که اگرخلق ضدحق باشدوجودخلق وجودحق رابرنمی تابدواگرمثل حق ضد وی باشد وحدت آن را نفی می کند پس حق را ضدی نیست. به علاوه بر وفق مشرب صوفیه هر چه هست هم اوست و غیر او موجود نیست. مقایسه شود با: مقدمهٔ شرح تعرف، به کوشش دکتر حسن مینوچهر /۳ـ۲۲؛ شرح گلشن راز /۶۸؛ همچنین رجوع شود به مشکاة الانوار غزالی که عبارت وی در همین یادداشتها مذکور شد. فصل ۹، شمارهٔ ۵۳.

۳۹ـ قیاس رایج در علم بحثی در آنچه به ادلهٔ احکام مربوط است، نزد ابو حنیفه و پیروان او رایج بوده است و از همین باب نیز مخالفان بر وی اعتراض کرده اند. از جمله گویند امام جعفر بن محمد الصادق

علیه‌السلام این اعتراض را بر شیوهٔ تفقه وی داشت: و قد بلغنی انک تقول بالقیاس... و یحک یا نعمان، ان اول من قاس امرالله ابلیس حین امره بالسجود لآدم فَاَبیٰ، حیدر آملی، جامع الاسرار /۴۲۴.

۴۰— تعبیر از علم وهبی به شیر در کلام صوفیه و در احادیث و سنن قوم بسیارست، از جمله داود قیصری، در مقدمهٔ شرح فصوص می گوید: قال النبی صلی الله علیه وسلم رایت ان اشرب اللبن حتی خرج الریّ من اظفاری فاعطیت فضلی عمر فاوّلت ذلک بالعلم. مقدمهٔ شرح فصوص، الفصل السابع فی مراتب الکشف و انواعها، شیخ صدرالدین قونوی هم در کتاب فکوک به این جنبهٔ رمزی که در معنی لبن و نظایر آن هست اشارت دارد: قداتفق المحققون من اهل الله ان اللبن والماء و العسل و الخمر مظاهر علوم الوهب. کتاب فکوک، هامش شرح منازل السائرین، طبع طهران /۲۹۵؛ مناقب العارفین ۵۳۵/۱.

۴۱— تصدیق به سمعیات مربوط به عقاید نزد متفقهه واجب است، برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: غزالی، احیاء ۱۹/۱. قول به تمثیل حق و باطل با چشم وگوش در کلام امام علی بن ابیطالب معروف است: انه لیس بین الباطل والحق الااربع اصابع فسئل علیه‌السلام عن معنی قوله هذا فجمع اصابعه و وضعه بین اذنه و عینیه ثم قال الباطل ان تقول سمعت والحق ان تقول رأیت. نهج‌البلاغه، طبع طهران ۱۳۴۵ق /۱۹۲؛ برای تفصیلات دیگر در ین باب رجوع شود به: فروزانفر، مآخذ قصص /۱۹۲.

۴۲ و ۴۳— در باب آنچه نزد طبیب دلیل محسوبست رجوع شود به همین یادداشتها،فصل ۹، شمارهٔ ۹ و ۱۰. دربارهٔ نفرت صوفیه از علم بحثی غیر از اشارات مولانا مقایسه شود با قول بایزید در نفی ونقد علم اصحاب قال: مساکین اخذوا علمهم میتاً عن میت واخذنا علمنا من الحی الذی لایموت. نقد العلم والعلماء /۱۱؛ مقایسه شود با: ارزش میراث صوفیه /۶۱— ۱۶۰و ۲۶۷. راجع به آنچه علم معاملات و مکاشفات نام دارد و نزد صوفیه موجب نیل یه نجات جز آن نیست رجوع شود به: غزالی، احیاء ۲۹/۱— ۲۶؛ همچنین مقایسه شود با همین یادداشتها، شمارهٔ ۳۷.

۴۴— قصهٔ غراب در قرآن کریم (۳۱/۵— ۳۰) آمده است. قال یا ویلتی اعجزت ان اکون مثل هذا الغراب. در تفسیر قصه «آمده است که سنگی بر سر هابیل زد و او را بکشت آنگاه ندانست که چه کند... متحیر می گشت گرد بیابان... دو زاغ بیامدند و جنگ کردند یکی مریکی را بکشت و خاک باز کرد و کشته را پنهان کرد. قابیل گفت که من از زاغ کمترم؟ برفت و هابیل را زیرخاک کرد.» قصص الانبیاء، فارسی /۲۷؛ مقایسه شود با متن عربی :عرایس المجالس /۴۵.

۴۵— اذاکان الغراب دلیل قوم — سیهد یهم سبیل الهالکینا

نظیر: هرآنکس را که باشد را هبربوم — نبیند جز که ویرانی بروبوم

و: هر که را رهبری کلاغ کند — بی گمان دل به دخمه داغ کند

و مقایسه شود با: دهخدا، امثال و حکم ۴/۱—۹۳.

۴۶— و خواجه علیه‌السلام فرمود که (رؤیای صالح) یک جزوست از چهل و شش جزو نبوت و بعضی ائمه آن را تفسیر کرده‌اند که مدت نبوت خواجه علیه‌السلام بیست و سه سال بود از آنجمله ابتدا شش ماه وحی به خواب می آمد پس خواب صالح بدین حساب یک جزو باشد از چهل و شش جزواز نبوت. مرصاد العباد/۲۹۰. متن حدیث: الرؤیا الصالح جزء من ستة و اربعین جزء من النبوه. ایضاً مرصاد /۲۸۸. در باب رابطهٔ وحی و رؤیا مقایسه شود با گفتهٔ غزالی: فکذلک بعض العقلاء ابوامدرکات النبوه واستبعدوها وذلک عین الجهل اذلامستند لهم الا انه طور لم یبلغه و لم یوجد فی حقه فیظن انه غیر موجود فی نفسه والاکمه لولم یعلم با لتواتر

والتسامع الالوان و الاشکال و حکی له ذلک ابتداء لم یفهمها و لم یقر بها و قد قرب الله تعالی علی خلقه بان اعطاهم انموذجاً من خاصیة النبوه و هوالنوم اذاالنائم یدرک ماسیکون من الغیب اما صر یحاً و اما فی کسوة مثال یکشف عنه التعبیر. المنقد من ا لضلال، مصر /۳۵.

۴۷— چنانکه مبدء ارواح روح پاک محمدی علیه الصلاه والسلام آمد... مبدء عالم ملکوت عقل کل آمد و ملکوت باطن جهان باشد ظاهر جهان را ملک خوانند و باطن جهان را ملکوت و به حقیقت ملکوت هر چیز جان آن چیز باشد. مرصاد العباد/٤٦.

۴۸— معرفت در معنی گنوسی در نزد قوم موهبت الهی و در عین حال مایهٔ نجات است در نظر گنوسی ها علم هر گاه منجر به نجات نگردد اهمیت ندارد. و همین قول به آنکه غایت معرفت نجات است حاکی از آن است که حیات و تعلق به عالم جسمانی در نزد گنوسیه خیر نیست و برای نیل به خیر باید از آنچه شرست اجتناب کرد. این معنی مستلزم قول به ثنو یت می شود و از این حیث، با وجود تفاوتی که در دو جهان بینی هست، با عقاید و مذاهب باستانی ثنو یهٔ ایرانی ارتباط پیدا می کند. در تاسوعات فلوطین قول گنوسیه مورد نقد واقع شده است اما در عقاید قدماء نصاری و در مذهب مانی تاثیر گذاشته است. برای تحقیق در مبانی آن و ارتباطش با عقاید ایرانی قدیم رجوع شود به:

Reitzenstein,R.Das Iranische Erlösung Mysterium .1921.

مقایسه شود با:

Puech, H.-Ch., En Quete de Gnose, Paris 1978.

در باب تاثیر آن در بعضی مبادی عرفان و حکمت، مقایسه شود با: جستجو در تصوف /۱۱—۸، ۲۰۵—۲۰۱؛ دنبالهٔ جستجو درتصوف /۲٦۸ و ما بعد.

۴۹— در بارهٔ طور ماوراء عقل و اقوال محققان در ین باب رجوع شود به دنبالهٔ جستجو/۲—۲۵۱، مقایسه شود با/۳۷٤.

۵۰— درتعر یف معرفت به معنی «تذکر» افلاطونی و آنچه «بازشناخت» تعبیرآنست گفته اند: المعرفه هی الا دراک الاخیر من الادراکین لشئ واحد اذا تخلّل بینهما عدم بان ادرک ثم ذهل عنه ثم ادرک ثانیاً تهانوی، کشاف ۹۹۵/۲. المعرفة مسبوقة بنسیان حاصل بعدالعلم، شرح قیصری/٤۹.

۱۱

۱و ۲ و۳— تلقی از انسان به‌عنوان عالم صغیر و از عالم به عنوان انسان کبیر به نحوی که مشابهت اجزاء آنها را با هم تقر یر کند درنزد حکماء یونان سابقهٔ طولانی دارد. مسألهٔ عالم اکبر Macrocosmos و عالم اصغر Microcosmos درتیمائوس افلاطون هم مطرح است و وی نیز در ین معنی ظاهراً متاثر از ذیمقراطیس باشد. اصل فکر محتمل است بابلی یا ایرانی بوده باشد و در اوپانیشاد هم انعکاس آن هست. در تعلیم رواقی ها نیز بدان اشارت هست و فلوطرخس (پلوتارک) در رساله‌یی تحت عنوان De face in Orbe Lunae هر یک از اجزاء عالم را از جهت عمل و وظیفه‌یی که دارد به یکی از اعضاء و جهازات بدن تشبیه می کند و از ینجاست که عالم را انسان کبیر Macranthropos خوانده اند. در بین مسلمین اسمعیلیه واخوان الصفا به این نظر یه توجه خاص نشان داده اند. ناصر خسرو در جامع الحکمتین تقر یر جالبی از آن دارد چنانکه در

مجموعهٔ پنج رسالهٔ اسمعیلی مثل آفاق نامه و مرآة المحققین و زبدة الحقایق نسفی (روایت اسمعیلی آن) که تحت عنوان: پنج رساله، در بارهٔ آفاق و انفس به اهتمام آ.ی.برتلس، مسکو ۱۹۷۰ نشر شده است، هم در ین باب اشارات و تفصیلهای بسیار هست از جمله مقایسه شود با /۱۱، ۹۷، ۷۱، ۸۳، و مواضع عدیدهٔ دیگر. حکماء اشراق انسان را نسخهٔ مختصرهٔ عالم اکبر می خواندند که هر چه در آن هست در ین یک نیز هست: فهو نسخة مختصرة من العالم الاکبر فیه مافیه. شرح حکمة الاشراق /٤٦١. در نزد صوفیه هم این انطباق بین عالم کبیر و عالم صغیر غالباً مذکور است. از جمله در مرصاد العباد به مناسبت خلقت آدم اشارت به خبری است که می گوید: چون ابلیس گرد نهاد عالم برآمد عالمی کوچک یافت از هر چه درعالم بزرگ دیده بود در آنجا نموداری دید. سر را بر مثال آسمان یافت هفت طبقه ~ و تن را بر مثال زمین یافت چنانکه در زمین درختان بود و گیاه‌ها و جویهای روان و کوهها در تن مویها بود بعضی درازتر ~.بر مثال درخت و بعضی کوچک ~ بر مثال گیاه و رگها بود بر مثال جویهای روان و استخوانها بود بر مثال کوهها ~ مرصاد /٧٦. در باب انسان کبیر و اینکه به قول شیخ شبستری: جهان چون تست یك شخص معین تو او را گشته چون جان او ترا تن، لاهیجی خاطر نشان می کند که: عالم من حیث المجموع مانند انسان یک شخص معین است که مسمّی به انسان کبیرست از جهت ظهور حقیقت انسانی در او، و چنانچه شخص انسانی را روحی و جسمی هست مجموع مراتب عالم به مثابهٔ جسم است و انسان روح او. شرح گلشن راز /۲—۵۰۱. همچنین ابن عربی که شیخ شبستری و لاهیجی بیشتر از وی متأثرند، در فص آدمی از کتاب فصوص الحکم، ازعالم تعبیر به انسان کبیر می کند: و کانت الملائکة من بعض قوی تلک الصورة التی هی صورة العالم المعبر عنه فی اصطلاح القوم بالانسان الکبیر. فصوص /٤٩. و در رسالهٔ انشاء الدوایر انسان را متضمن دو نسخه می داند: نسخهٔ ظاهره و نسخهٔ باطنه که از آندو نسخهٔ باطنهٔ آن مضاهی حضرت الهیه است و نسخهٔ ظاهره مضاهی تمام عالم: فنسخته الظاهره مضاهیة للعالم باسره و نسخته الباطنه مضاهیة للحضرة الالهیه. مقایسه شود با: ابن ترکه، تمهیدالقواعد، طبع طهران ۱۳۱۵/۱۲۰ و ما بعد. معهذا توافق و انطباق تام من‌جمیع الجهات‌بین انسان و عالم نزد متالهان به انسان کامل راجع است: ان الانسان الکامل هوالعالم الکبیر و لما شابه العالم الانسان فی ترکبه من روح و جسد مع انه اکبر منه صورة قیل فیه انه الانسان الکبیر و لکن انما یصح هذا القول و یصدق بوجود الانسان الکامل فیه. فیض کاشانی، کلمات مکنونه، کلمهٔ ٥٨، طبع طهران ۱۳۱٦/۱۱۰. در باب شعر منسوب به امام علی بن ابی طالب و دیوان منسوب رجوع شود به همین یادداشتها، فصل ۳، یادداشت شمارهٔ ۹. عبارت اوریجن Origen از طریق یونگ اخذ و نقل شده است:

Jung, Collected works, VOL XVI/196.

٤ و ٥— لیس فی الامکان ابدع مماکان. غزالی، الاملاء فی اشکالات الاحیاء، هامش احیاء علوم الدین ۱۷۷/۱. مقایسه شود با قول شیخ شبستری:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم نخواهد شد جدا والله اعلم

شرح گلشن راز /۹—۹۸ و ۷۲۹. در باب اصل مساله و بحثی که در آن باب هست مقایسه شود با: یادداشتها و اندیشه‌ها، چاپ سوم/۱۲۸—۱۲٤.

٦— در باب حضرات خمس که مراتب تنزلات وجود را در طریقهٔ اصحاب محیی الدین تعبیر می کند رجوع شود به همین یادداشت‌ها، فصل ٤، یادداشت شمارهٔ ١٤؛مقایسه شود با عبارت جامی، در رسالهٔ شرح رباعیات. برتلس، تصوف و ادبیات تصوف، متن روسی /٥٥، و ترجمهٔ فارسی /٦٣٣: و بعضی از مراتب

ظهور جزو یات اند و آن را غایت و نهایت نیست و بعضی کلیات اند ــ وایشان را مراتب عالم و حضرات خوانند:

واجب چو کند تنزل از حضرت ذات — پنـج اسـت تـنـزلات او را درجـات
غیب است وشهاده دروسط روح ومثال — والخـامس جمعیة تلک الحضـرات

همچنین رجوع شود به: دنبالهٔ جستجو/۳٦٤.

۷ـــ عالم الاشباح المجرده به تحقق بعث الاجساد و الاشباح الر بانیه. و جمیع مواعید النبوه. حکمة الاشراق، طبع کور بین /۲۳٤: و هذا العالم هوالذی اشارالیه الاقدمون ان فی الوجود عالماً مقدار یا غیر العالم الحسی لایتناهی عجائبه ولایحصی مدنه و من جملة تلک المدن جابلقا و جابرصا ــ و به ای بعالم الاشباح المجرده تحقق بعث الاجساد علی ماوردفی الشرایع الالهیته والاشباح الربانیه ــ یعنی الاشباح العظیمة الفاضلة الملیحه او الهائلة القبیحه... به تحقق ایضاً جمیع مواعید النبوه من تنعم اهل الجنان و تعذب اهل النیران. شرح حکمة الاشراق /۱۸ــ۵۱۷؛ مقایسه شود با: شرح گلشن راز /۵ــ۱۳٤؛ الاسفارالعقلیة الار بعه ۷/۶۹.

۸ـــ در باب این آیهٔ شر یفه رجوع شود به تفسیر کشاف و آنچه میرداماد از آن تقر یر می دارد: قال جل سلطانه فی سورة الرحمن «کل یوم هو فی شان» فی الکشاف: ای کل وقت وحین یحدث اموراً و یجدد احوالاً ــ فمامن ثابت و لامتغیر و لاقارّ ولا تدر یجی ولا دفعی و لازمانی الا و هومجعوله و مستند الیه سبحانه وجوده. قبسات /۲ــ۱۲۱.

۹ـــ در تقر یر این معنی و تفسیر آنچه در همین یادداشت ها، شمارهٔ۱،از همین فصل، از رسالهٔ انشاء الد وایر شیخ نقل شد، توجیه ابن ترکه قابل ذکرست: و ملخص هذاالکلام ان الوحدة الذاتیه والهو یة المطلقه لغلبة حکم الاطلاق فیهالایمکن ان یکون للتفصیل الاسمائی فیهامجال ــ وکذلک المظاهرالتفصیلیه التی اجزاء العالم الکبیر ایضاً لغلبة حکم القیود الکونیه والکثرة الامکانیه فیها لایمکن ان یکون للجمعیة الالهیه فیها ظهور فاقتضی الامر الالهی ان تکون صورة اعتدالیه لیس للوحدة الذاتیه فیها غلبه وللکثره الامکانیه علیها سلطنة حتی یصلح لان یکون مظهراً للحق... وذلک هو النشأة العنصر یة الانسانیه. تمهید القواعد /۱۱۹.

۱۰ و ۱۱ـــ ابداع در ین معنی یادآور قول حکماست که از آن به تأییس مالیس بشئ تعبیر می کنند و آن را ایجاد معلول از جهت فاعلیت و بدون مشارکت حیثیت قابلیت می دانند. قول شیخ در اشارات ۳/۲۱ــ۱۲۰ در ین باب قابل ذکرست، جهت تقر یر و تفسیر آن و حل اشکالات مر بوط به انواع حدوث از احداث و تکو ین و ابداع مقایسه شود با: میرداماد، قبسات /۵ــ۳. در باب مفهوم الست مستمر رجوع شود به: شرح مثنوی شر یف ۳/۱٤٦۷.

۱۲ـــ چرا که عایشه درنزد وی مخاطب قول کلّمینی و رمز توجه به عالم ناسوت است، بر خلاف آنکس که ارحنا خطاب به اوست و اذانش رمزی از توجه رسول به عالم لاهوت. مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۸ شمارهٔ ۱۳.

۱۳ـــ در باب ز ید که آنچه مولانا از قول وی در جواب کیف اصبحت نقل می کند حاکی از نیل به مراتب عالی شهود و مکاشفه است در نزد او، رجوع شود به همین یادداشتها، فصل ٦، شمارهٔ ۲۳.

۱٤ـــ در باب تناسخ مولانا در مثنوی به اشارت سخن می گو ید و پیداست که از طرح مباحث مر بوط بدان احتراز دارد؛ در بیتی از یک غزل دیوان ۲/٦٦۷٤ اگر نسبت آن غزل به وی درست باشد از قول بدان تحاشی

دارد. قول به تناسخ به بعضی حکماء و همچنین به بعضی از ارباب مقالات در بین مسلمین هم منسوبست. متکلمان آن را جز در موردی که در معنی حشر معادی یا آنچه از آن در شرع تعبیر به مسخ شده است باطل دانسته‌اند و متالهان آنچه را در این باره به اقدمین حکماء منسوبست نیز به همین معانی مربوط به حشر معادی حمل کرده‌اند. برای مناقشات و مقالات مربوط به قائلان تناسخ و جهات بطلان آن رجوع شود به: شرح حکمة العین /۲٤٥—۲۳۹؛ الباب الثامن من السفر الرابع، الاسفار الاربعه، ٥٤/٥—۱؛ همچنین مقایسه شود با شرح گلشن راز/۸۰ و مابعد، ۳۳٦ ومابعد، ٦٥٦ ومابعد.

۱٥— طرز طرح مسألهٔ تکامل در کلام مولانا جنبهٔ مابعدالطبیعی دارد والبته به طرز تلقی علماء طبیعی طرف نسبت نیست. البته قول اخوان الصفا را در ین مسأله تا حدی طلایهٔ نظریهٔ امثال داروین تلقی کرده‌اند و نظام معتزلی و ابن مسکویه هم از این مسأله تقریرهایی خاص خویش دارند. به هر حال قول مولانا که حتی بعضی طرفداران نظریهٔ داروین هم بدان اشارت دارند، در ین باب ربطی به طرز فکر او ندارد. این هم که بعضی به استناد قول به تکامل و مسألهٔ تحول مستمر اجزاء کاینات، فکر مولانا را با تعلیم هگل قیاس کرده‌اند و خواسته‌اند در آن «هسته‌های تعقلی دیالکتیکی» نشان دهند ظاهراً اساس ندارد و با آنکه در بارهٔ این سؤال آنها که آیا هگل از مولوی خبر داشت؟ خود هگل در اثر خویش به نام Die Enzyclopaedia der Philosophischen Wissenschaften, No.573 جواب روشن و مثبت می دهد و وسیلهٔ خبر و آشنایی خود را با این «جلال الدین رومی عالیقدر» ترجمه‌های روکرت و رسالهٔ ثاولوک نشان می دهد، باز تصور ارتباط بین فکر هگل با قول مولانا از لازمهٔ احتیاط علمی دور می نماید. برای مقایسه در ین باب در مباحث اخیر رجوع شود به: جنبش‌های اجتماعی /۹۹—۲۹۷ و مقایسه شود با فصل تکامل در: Abdul Hakim. Kh., The Metaphysics of Rumi. 1965

۱٦— روزی به پیش او (یحیی معاذ رازی) می گفتند که دنیا با ملک الموت به حبه‌یی نیرزد، گفت غلط کرده‌اید اگر ملک الموت نیست نیرزدی. تذکرة الاولیاء ۳۰۰/۱؛ مقایسه شود نیز با: شرح تعرف ٦۳/۱.

۱۷— از احمد غزالی نقل است که گفت: لما قیل لموسی لن ترانی قال هذا شانک تصطفی آدم ثم تسوّد وجهه و تخرجه من الجنة و تدعونی الی الطور ثم تشمت بی الاعداء، هذا فعلک بالاحباء فکیف تصنع بالاعداء! ابن الجوزی، کتاب القصاص والمذکرین. موسی از آن سبب که کلیم حق و گزیدهٔ اوست در روایات صوفیه در خطاب به خداوند غالباً لحن مباسطه‌یی دارد.

۱۸ و ۱۹— از ین جمله رجوع شود به جوابی که ابوالعلاء المعری در توجیه گیاهخوارگی خویش به ابن ابی عمران می دهد. یاقوت، ارشادالاریب، طبع مرجلیوث ۲۰۰/۱—۱۹۹. مسألهٔ التباس خیر و شر سعی در تمیز آنها را الزام می کند و سقراط هم گرایشی را که مردم به شر دارند ناشی از التباس خیر و شر در نزد آنها می داند. برای اجتناب از همین التباس است که ابوالعلاء المعری به عقل رجوع می کند:

ایها الغرّ ان خصصت بعقل　　　فاسألنه فکلّ عقل نبیّ

در باب زنادقه و اقوال آنها رجوع شود به: نه شرقی نه غربی، انسانی، چاپ دوم /۱۲٦—۱۰٥. در بارهٔ مسألهٔ خیر و شر مقایسه شود با یادداشتها و اندیشه‌ها /۱۱۸.

۲۰— علت اولی آنست که معلول اول از و صادر می شود و حکما که خلق را از مقولهٔ صدور و فیضان تلقی می کنند به حکم الواحد لایصدر عنه الاالواحد، وی را علت اولی نسبت به معلول اول تلقی می نمایند. مقایسه شود با اشارات: اشارة: ان کانت علّة اولی فهی علة لکل وجود و لعلة حقیقة کل وجود فی الوجود:

العلة الاولی لایمکن ان تکون صورة ~ و لاماده ~ ولاغاية~فاذن ان کان فی الوجود علة اولی فـهی علة فاعلية لکل وجود معلول.شرح اشارات /۱۸—۱۷، تنز یه خداوند از اینکه وی را به پیروی از قول حکماء علت اولی بخوانند در نزد بهاء ولد هم سابقه دارد: طبیعی را گو یم که خود را مختار و حکیم می دانی و مرالله را علت اولی می گو یی خود را بِهْ گفته باشی از الله، و خود را نام نغزتر نهاده باشی از الله که خود را حکیم گفتی و او را علت. معارف بهاء ولد، فصل ۲۵۲. در عین حال تنز یه خداوند از اینکه وی را علت اولی بخوانند در نزد مولانا،مثنوی ۱۶۲۵/۲، مبنی بر بیزاری وی از اقوال فلاسفه است در باب خداوند و صفات وی. چرا که صوفیه در آن زمان الهیات فلاسفه را انکار شدید می کرده اند و شیخ نجم الدین حاصل ادلّهٔ فلاسفه و متکلمان مفلسف را عبارت می داند از مجرد اثبات «صانعی ناقص» که طبایع و ارکان اراده و فعل او را محدود می کند و ترتب معلول بر علت حاکم بر فعل اوست «چنانکه گو یند مختار نیست و به جزو یات عالم نیست و خالق جهان نیست به مبدعی و موجدی. بلکه موجب و مؤثرست و جهان اثر اوست و تقدم موثر بر اثر نه تقدمی زمانی است و بدین آن خواهند که جهان قدیم است و باقی است و فناپذیر نیست و حق تعالی بر افنای آن قادر نیست». مرصادالعباد /۳۹۱. به علاوه تسمیهٔ خداوند به علت اولی از جهت توقیفی بودن اسماء الله هم مورد اعتراض زهاد و صوفیه بوده است. به استناد همین معنی متکلمین سنی گو یند که خداوند را جسم نمی توان خواند اما شیٔ می توان خواند لقوله تعالی: لیس کمثله شیٔ. ابو منصور ماتر یدی، کتاب التوحید /۴۱؛ مقایسه شود نیز با /۳۸. همچنین خداوند را عاقل و فطن نمی توان خواند هر چند این معانی عقلا از لوازم صفات او به نظر می آید اما ماکر و ساخر خواندنش با آنکه این معانی از لحاظ عقلی منع دارد از جهت سمع مجاز می نماید چرا که در شرع وارد است. با قلاّنی، التمهید، طبع بیروت ۱۹۵۷ /۱۹۴~ .

۲۱— ابوحاتم اسفزاری: اندرزلازل، هر گاه که بخارات بسیار در زمین تولد کند و راه یابد بر زمین متخلخل (به)فضاء هوا آید و اگر راه نیابد که به هوا آید به سبب آن حرارت که اندروی باشد قصد بالا می کند و زمین بود (و) راه نیابد و بخار چون بسیار شود آن زمین را جنبانیدن گیرد تا آنگاه که جایگاه از او بشکافد و آن بخارات بدان شکافتگی برآید و آن اضطراب ساکن شود و باشد که قوّت آن بخار با قوّت زمین شکافی برابر شود پس آن اضطراب و زلزله روزهای بسیار بماند. رسالهٔ آثار علوی یا کاینات جوّ، به تصحیح مدرس رضوی، طهران ۲۹/۱۳۲۰؛ مقایسه شود با: واذا تولد تحت الارض بخار دخانی کثیر الماده و کان و جه الارض متکاثفا لامسام له حتی یخرج منه تزلزلت الارض ~.حکمة العین کاتبی معروف به عین القواعد، متن شرح حکمة العین معروف به ایضاح المقاصد،طبع طهران ۳۵۶/۱۹۵۹.

۲۲— در باب این عبارت رجوع شود به: شرح گلشن راز /۶۱—۶۰؛ مقایسه شود با قول امام فخر: حضر الشیخ ابوسعید بن ابی الخیر المیهنی مع الاستاذ ابی القاسم القشیری. فقال الاستاذ القشیری: المحققون قالوا مارأینا شیئا الاورأینا الله بعده فقال الشیخ ابوسعید بن ابی الخیر: ذاک مقام المر ید ین اما المحققون فانهم مارأوا شیئاً الاو کانوا قدرأوا الله قلت (ای الامام الرازی): و تحقیق الکلام ان الانتقال من المخلوق الی الخالق اشارة الی برهان الانّ والنزول من الخالق الی المخلوق برهان اللم، معلوم ان برهان اللم، اشرف. التفسیر الکبیر، طبع مصر ،ج ۱۰۱/۱؛همچنین مقایسه شودبا روایت افلا کی، در باب دخلی که یک درو یش در صورتی از ین قول کرد و جواب مولانا بدو. مناقب العارفین ۱۱۰/۱ ~ . حاصل قول، یادآور سوال ذعلب یمانی است از امام و جواب وی که در نهج البلاغه است. برای تفصیل رجوع شود به: نه شرقی نه غر بی /۵—۲۴۳؛ همچنین مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۸، شمارهٔ ۲۴.

۲۳ــ تمثیل در کلام غزالی بدین صورت آمده است: و فی امثال العوام قال الحائط للوتد لم تشقنی؟ قال الوتد للحائط سل من یدقنی. الاملاء علی اشکالات الاحیاء ۱/۱۸۵؛ نظیر: فالانسان مضطر فی صورة الاختیار کالقلم فی ید الکاتب و الوتد فی شق الحائط و فی کلام بعض العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقنی قال سل من یدقنی. تفتازانی، شرح مقاصد ۲/۱۲۵.

۲٤ــ مثل آنچه در مورد وی از بی احتیاطی های عمدی در رعایت صحت نقل شده است: از قبیل توقف طولانی در مجاورت هوای فوق العاده سرد، یا در حمام فوق العاده گرم و نظایر آنها. از جمله رجوع شود به افلاکی مناقب العارفین ۱/۳۳۷، ٤۰۵، ٤۰۷، ٤٤۲، ٤۸۷، ۵۵۷ و جز آنها که غالباً افسانه‌های مبالغه‌آمیزست.

۲۵ــ استثناء اینجا عبارتست از گفتن قول انشاء الله که در حقیقت متضمن خارج کردن مشیت خداوندست از وعده و فعل مباشر عبد. در قرآن کریم در ین باب تأکید رفته است که: لا تقولنّ لشئی انی فاعل ذلک غدا الا ان‌یشاء الله (۲۳/۱۸) و ترک استثنا هم مایهٔ حرمان از قدرت انجاز وعد نشان داده شده است: اذاقسموا لیصر مُنّها مصبحین و لایستثنون (۱۸،۱۷/٦۸)این تعبیر استثنا در ین مورد مبنی بر آنست که گوینده در قول بدان در واقع به مضمون وعده و کلام خود بازگشت می کند تا آن را مقیّد به شرط اقتران با امر خارج که عبارت از مشیت الهی است بنماید. قیاس استثنایی را هم به قولی بدان سبب بدین نام خوانده‌اند که در آن به قضیهٔ شرطیهٔ مذکور در مقدمه بازگشت می‌شود تا آن را به یک قضیهٔ حملیه نقض و استثناء نمایند. در باب ضرورت استثناو اجتناب از ترک آن در فعل و وعد در سنت توصیه و تاکید بسیار شده است و در حدیث هم هست که قال رسول الله لایتمّ ایمان العبد حتی یستثنی فی کل کلامه. کشف الاسرار ۵/٦۷٦~ و پیداست که مراد از مذمت ترک استثنا ترک مجرد لفظ نیست، ترک معنی و ذهول از ین نکته است که بدون مشیت و ارادهٔ الهی انسان قادر بر انجاز و ایجاد هیچ وعد و فعل مستقلی نیست. معهذا افراط در تفوه به لفظ هم احیاناً موجب اعتراض و منشأ بعضی امثال شده است که البته ناظر به معنی و سرّ استثنا نیست. مقایسه شود با: دهخدا، امثال و حکم ۱/۳۰۰~ به علاوه در باب قول ان شاءالله در مورد ایمان بحث است. رسم سلف چنانکه از اشارت امام غزالی در قواعد العقائد احیاء برمی‌آید ظاهراً مبنی بر ضرورت این استثنا و امتناع از جزم در تحقق ایمان بوده است از ین رو اشاعره آن را اجماع ائمهٔ سلف و شعار اهل سنت خوانده‌اند. کشف الاسرار ۵/٦۷۷. معهذا نه فقط معتزله این را که گوینده بگوید: انا مؤمن ان‌شاءالله متضمن شک در ایمان و ناروا می دانند بلکه ماتریدیه هم آن را در آنچه موهم شک و ظن گوینده باشد تجویز نمی کنند. ابومنصور ماتریدی می گوید: القول عندنا قطع القول بالایمان و بالتسمی به بالاطلاق و ترک الاستثناء فیه. کتاب التوحید /۳۸۸. متکلمان شیعه آن را از باب تبرک و تفأل به حسن عاقبت جایز می دانند. تلخیص المحصل /٤۰۵. برای تحقیق در مسأله و بحث در شقوق و وجوه آن رجوع شود به قول غزالی در ین باب، در فصل رابع از قواعد العقاید احیاء علوم الدین ۱/۱۲۷~۱. اما اشارت مولانا در باب الزام استثناء و لزوم اجتناب از ترک آن آنگونه که از اشارت خود وی برمی آید ۱/٤۹★ مبنی است بر آنچه در سورهٔ مبارکهٔ کهف در آن باب تصریح هست، و جهت تفصیل در آن باب رجوع شود از جمله به: کشف الاسرار ۵/٦۷٦ و مابعد.

۲٦ــ این نکته که در مقام اعتذار از گناه بر خلاف ابلیس که ربّ بما اغویتنی گفت آدم تمسک به قول ربّنا ظلمنا انفسنا ۱/۱٤۸۸ نمود نشان می دهد که قبول اختیار و تعهد مسئولیت در فعل امریست که شایستهٔ مقام انسانی است و مایهٔ امتیاز وی، و آنچه از قبول امانت الهی عاید وی شده است و نیل به مرتبهٔ خلافت

الهی را در ارض برای وی ممکن سازد همین معنی است ، اما ترددی هم که مثل بارگران بر دوش انسان سنگینی می کند از همین اختیار ناشی است ۲۰۷/۶ ★ که بدون آن نه خیر و شری در آنچه به امر و نهی راجع است مفهومی دارد، نه حشر و نشری برای جزا و بازگشت به دنیای آخرت. باری از امر و نهی که لازمهٔ حشر ونشر و مقدمهٔ آنست؛ آنچه برای انسان در ین دنیا حاصل می شود همین مشاهدهٔ عجز خویش و قدرت حق است زیرا وی در جریان امر و نهی و از حکم شریعت درمی یابد که آنچه می کند و آنچه نمی کند از قدرت خود او نیست و با اینهمه این نکته که وی عجز خویش را بهانه سازد و به عذر عدم اختیار خود را تسلیم گناه کند نیز البته مذموم است ولیکن احساس عجز و اعتراف به مقهوریت آنجا که انسان سعی و جهد خویش را کرده باشد و از آنچه در قدرت خویش می دیده است هیچ تقصیر نکرده باشد رواست و وقتی این اظهار عجز و مقهوریت برای التجا به قدرت حق و نشان رؤیت حق و فعل او باشد البته جای ملامت نیست؛ حال چنین کس به آن می ماند که در طلب حق راه پیموده است و چون پایش شکسته است به حکم و لطف و شفقت الهی که لازمهٔ جبر وشکسته بندی کردن او و آنچه در صفات جبّاری او مندرج است، مرصادالعباد /۲۵٦، می باشد محمول حق گشته است ۱۰۷۳/۱ ★معهذا هر طایفه از خلق با نفی قدرت خویش یا رؤیت قدرت حق به نحوی جبری می شوند. جبر مذموم یا محمود. کافران در کار عقبی جبری می شوند و در عین آنکه در هر چه به کار دنیا ارتباط دارد قدرت و اختیار خود را درک می کنند، در آنچه به امر و نهی شریعت مربوط است از خود نفی قدرت می کنند و کفر خود را به خواست و مشیت حق منسوب می دارند؛ اما انبیاء و همچنین مومنان که پیروان راه انبیا هستند در کار دنیا جبری می شوند و از خود نفی قدرت می کنند و تمام سعی و قدرت خود را در آنچه به عالم آخرت و حشر و نشر مربوط است به کار می برند؛ و بدینگونه کافران را کار دنیا اختیارست و انبیا را کار عقبی اختیار ۶۳۸/۱★.

۲۷— معیت حق با اشیاء معیت قیّومی است آنچه معیت سریانی خوانده می شود و عبارت از تصور معیت اشیاء با حق است قولی است که صوفیه از آن تحاشی دارند، وآن را متضمن قول به اتحاد و حلول می دانند. در تائیهٔ ابن فارض هست:

و لیس معی فی الملک شئ سوای والـ   معیـة لـم تـخـطـر عـلـی الـمـعـیـتی

سعید فرغانی /۲۷۱. برای تفسیر و هو معکم و اشارت به معیّت حق رجوع شود به روایت افلاکی از تقریر مولانا،مناقب ۱/ ۵۱٤؛مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۷، شمارهٔ ۲۳.

۲۸ و ۲۹— سوفسطایی، در نزد متکلمان، به سبب آنکه منکر حقایق است کافر محسوبست چرا که منکر حقایق لامحاله منکر شریعت و نبوت هم هست. عبدالقاهر بغدادی آنها را در شمار کافران ذکر می کند: و من اصناف الکفره قبل الاسلام السوفسطائیه المنکرة للحقایق. الفرق بین الفرق /۲۱٤. و ابوالمظفر اسفراینی نام آنها را در ردیف عَبَدهٔ اصنام ذکر می کند: و منهم قوم کانوا قبل دولة الاسلام یدعون سوفسطائیه ینفون الحقایق. التبصیر فی الدین /۱۳۱. رای مولانا در باب لزوم اکراه و الزام آنها در کلام ابو منصور ماتریدی و طریقهٔ ماتریدیه هم هست: اجمع ان لایناظر مع من کان ذلک قوله. اذلا یثبت انکاره و لاحضوره بنفسه... فیقال له: تعلم بانک تنفی فان قال لابطل نفیه و ان قال نعم اثبت نفیه فیصیر بما یدفع دافعاً لدفعه، و یولم بالالم الشدید من قطع الجوارح لیدع تعنته، اذ نحن نعلم انه یعلم العیان. اذهوعلم الضروره و لکنه بقوله متعنّتا و حق مثله ماذکرت لیجزع و یضجر فیقابل بتعنت مثله فینهتک لدیه ستره و لافوة الابالله. کتاب التوحید /۷. با آنکه مولانا همین موضع را در مورد منکران حقایق دارد به نظر نمی آید تا این حد قایل به خشونت در مقابل

خصم باشد. به هر حال ماتر یدیه معتقد بوده‌اند که: و کل من ینکر المعرفة الحسیه فهو مکابر متعنت لا تصحّ مناظرته لانّه ینکر مایعاینه بنفسه و یکفی ان تؤلمه بالالم الشدید من ضرب و قطع حتی یعترف بانّه یتألم فنقابله حینئذ بتعنت مثل تعنته منکر ین علیه المه و معرفته بالمه حتی یجزع و یضجر و ینهتک ستره /۸—۷. بدینگونه خوشبختی سوفسطائیه آن بوده است که در عهد یونان باستانی می زیسته‌اند و با مشایخ ماتر یدیه مواجه نبوده‌اند! در عین حال این لزوم اکراه و الزام آنها که مولانا از آن تعبیر به «زدن» می کند در قول امام فخر و خواجه نصیر هم هست و آنها نیز خاطر نشان می کنند که با این قوم بحث و مناظره فایده‌یی ندارد: بل الطر یق ان یعذبوا حتی یعترفوا بالحسّیات. امام فخر، المحصل. و خواجهٔ طوسی در ین باب گوید: والطر یق الذی ذکره صاحب الکتاب اعنی التعذیب انما اختاره لاخذ الاعتراف منهم ببعض القضایا الواجب قبولها. تلخیص المقال /۴۷—۴٦.

۳۰— الافعال تنقسم الی المباشر و المتولد والمخترع: فالاول هو الحادث ابتداء بالقدرة فی محلها والثانی هو الحادث الذی یقع بحسب فعل آخر کالحرکة الصادرة عن الاعتماد و یسمونه المسبَّب و یسمون الاول سببا سواء کان الثانی حادثا فی محل القدرة او فی غیر محلها والثالث مایفعل لالمحل. فالاول مختص بنا والثالث مختص به تعالی والثانی مشترک. واعلم ان الناس اختلفوا فی المتولد هل یقع منا ام لافجمهور المعتزله علی انه من فعلنا کالمباشر...وقالت الاشعر یه المتولدمن فعله تعالی. کشف المراد /۴—۱۹۳؛ رجوع شود نیز به: تلخیص المحصل /۳۳۵—؛ مقایسه شود نیز با: شرح مثنوی شر یف ٦٦۵/۲.

۳۱ و ۳۲— در باب بخت واتفاق و قائلان به آن رجوع شود به کتاب الشفا، فن سماع طبیعی، ترجمهٔ محمد علی فروغی /۹٦—۷۸. در بارهٔ فعل حق و اینکه آیا معلل به غرض هست یا نه مقالات مختلف هست، و امامیه گو یند: نفی الغرض یستلزم العبث و لایلزم عوده (یعنی عود الغرض) الیه. تجر ید الاعتقاد. وعلاّمه حلّی در شرح تجر ید معروف به کشف المراد گو ید: اختلف الناس هنا فذهب المعتزلة الی انه تعالی یفعل لغرض و لایفعل شیئاً لغیر فائده و ذهبت الاشاعره الی ان افعاله تعالی یستحیل تعلیلها بالاغراض والمقاصد والدلیل علی مذهب المعتزله ان کل فعل لایقع لغرض فانه عبث والعبث قبیح والله تعالی یستحیل علیه النقصان. کشف المراد /۱۸۸؛ مقایسه شود با قول امام فخر در المحصل: لایجوز ان یفعل الله شیئا لغرض، خلافاً للمعتزله ولاکثرالفقهاء. لنا ان کل من کان کذلک کان مستکملاً بفعل ذلک الشئ والمستکمل بغیره ناقص. برای بحث در ین قول رجوع شودبه تلخیص المحصل/۳۴۳؛ومقایسه شودنیز با شرح گلشن راز/۴۳۳.تحقیق در مساله در نزد ملا عبدالرزاق لاهیجی قابل ملاحظه است که بعد از تحقیق و تعدیل اقوال در ین باب می گو ید: فان قلت الیس افعال الله تعالی عند الامامیة معللة بالاغراض قلت نعم لکنهم یفرقون بین الغرض والغایة فلا یجعلون الغرض علّة لفاعلیته تعالی فیعنون بالغرض الحکم و المصالح التی تشتمل علیها الافعال ممایجده العقل و یحکم به و یصیر به الفعل حسنا اوقبیحا. شوارق الالهام ۱۴۲/۱. در مناقشهٔ اشاعره و معتزله هم در ین باب نکتهٔ عمده آنست که اشاعره وجود غرض و غایت را که عبارت از مالاجله وجود الشئ است نفی کرده‌اند و متاخران معتزله در رد آنها این قولشان را مستلزم آن می دانند که در ین صورت فعل وی عبث باشد. اشاعره جواب داده‌اند فعل عبث امر یست که خالی از فواید باشد اما فعل حق مشتمل بر مصالح محکم و متقن است پس عبث نیست اما موجب و باعث در مورد فعل وی وجود ندارد از ین روعاری بودن فعل وی از غرض موجب آن نیست که آن را عبث بشمرند. تهانوی ۱۰۹۴/۲—.

۳۳ و ۳۴ و ۳۵— در بارهٔ تفاوت بین قضا و مقضی و مسألهٔ اعادهٔ معدوم رجوع شود به همین یادداشتها،

فصل ۸، شمارهٔ ۷؛ و فصل ۳، شمارهٔ ۲۰. صورتی از مسألهٔ آکل و ماکول و شبههٔ مربوط به آن در یک قطعه شعر منسوب به ناصر خسرو، دیوان /۵۰۷، مذکورست. مقایسه شود با: نه شرقی نه غربی انسانی /۱۱۰. صورت دیگر از مضمون شبهه و جواب آن در نزد فخر رازی، المحصل، به بیان آمده است: ان انساناً اذا اکله انسان آخر حتی صار جزء بدن احد هما جزء من الاخر فلیس بان یعاد جزء بدن احد هما اولی من ان یعاد جزء البدن الاخر و جعله جزء لبدنیهما محال، فلم یبق الا ان یعاد واحد منهما ـ والجواب ـ: ان الجزء الاصلی لاحد هما فاضل للاخره فرده برده الی الاول اولی. تلخیص المحصل/ ۵—۳۹۴ و تفصیل و تقریر کاملتری از مساله در شرح تجرید علامه است که در خور نقل به نظر می رسد به اندک تلخیص: ولایجب اعادة فواضل المکلف ـ اختلف الناس فی المکلف ماهو؟ ـ و منها قول جماعة من المحققین ان المکلف هو اجزاء اصلیة فی هذا البدن لایتطرق الیها الزیادة و النقصان و انما تقعان فی الاجزاء المضافة الیها ـ فنقول: الواجب فی المعاد هو اعادة تلک الاجزاء الاصلیة او النفس المجردة مع اجزاء الاصلیة اما الاجسام المتصلة بتلک الاجزاء فلایجب اعادتها بعینها و غرض المصنف بهذا الکلام الجواب عن اعتراض الفلاسفة علی المعاد الجسمانی و تقریر قولهم ان انساناً لو اکل آخر و اعیدت باجزائه فان اعیدت اجزاء الغذاء الی الاول عدم الثانی و ان اعیدت الی الثانی عدم الاول و ایضاً امان یعیدالله تعالی جمیع الاجزاء البدنیة الحاصله من اول العمر الی آخره او القدر الحاصل له عند موته والقسمان باطلان ـ و چون جواب اشکال قبل از طرح آن بیان شد نقل اصل اشکال را به همین جا می توان خاتمه داد. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد /۵۶—۲۵۵.

۳۶ و ۳۷— توقف و حیرت در ین مساله از ابوالعلاء المعری هم منقولست و خود وی گوید:

بان امرالاله و اختلف الـ ... ناس فداع الی ضلال و هاد

والذی حارت البریة فیه ... حیوان مستحدث من جماد

و گویند قول جالینوس هم در ین باب متضمن توقف بوده است نه نفی و انکار. تلخیص المحصل /۳۷۹؛ مقایسه شود با صدرالمتالهین: والمنقول من الجالینوس فی امر المعاد هو التردد والتوقف بناء علی توقفه فی امرالنفس انها هل فی المزاج فتنفی بالموت ولایعاد ام هی جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد. الاسفار الاربعه ۵ (= ۹) /۱۶۴. در بارهٔ شبههٔ آکل و ماکول رجوع شود به بالا شمارهٔ ۳۵.

۳۸و۳۹— ومسألهٔ معادنزد متکلمان بر امکان خلق یک عالم دیگر ازجانب خداوند و برجواز طریان عدم برعالم حاضرمتوقف است و چون عالم حاضر «ممکن» است هم عالم دیگری مماثل ومشابه آن وجودش «ممکن» خواهد بود وهم به جهت همین جنبهٔ امکانی عدم هم مثل وجود برای آن «ممکن» هست. وقوع حشرجسمانی هم امریست که ایفاء وعدو وعیدوتحقق فایدهٔ بعث انبیاء آن راایجاب می کندومعادجسمانی رابعضی انکار کرده اندودراثبات آن حکماومتکلمان بحثهادارند. شیخ درالهیات شفا ظاهراً ازجهت ظن تعذر، ازسعی دراثبات معاد جسمانی خودداری می کند و آن را حواله به شریعت می دارد و خود به اثبات معاد روحانی می پردازد. در مورد معاد جسمانی برای تحقیق و تفصیل اقوال متکلمان رجوع شود به: کشف المراد /۵۸—۲۵۰. صدرالمتالهین از طریق قول به انسان اخروی نفسانی، که ورای طور انسان طبیعی بشری است و انسان اول با حفظ هویت مستمرهٔ خویش از ادنی مراتب مربوط به انسان بشری بدان طور ترقی و انتقال می یابد، این معنی را به شکل بدیعی تقریر می کند که خاص اوست. جهت تفصیل رجوع شود به: الباب التاسع من السفر الرابع، الاسفار، طبع بیروت ۵(۹)/۹۶ ـ . قول به انسان نفسانی اخروی که در تعبیر متالهان عبارت از آخر ین کون انسان در عالم طبیعت و اولین کون او در عالم آخر تست یادآور اشارتی است که مولانا در باب شبح

روحانی یا وجود مثالی روح دارد و آن را برای نفس ناطقه به منزلهٔ بدن و جامه تلقی می کند و هم به استناد آن می گوید که چون بی بدن بدن دیگر داری، پس مترس از جسم جان بیرون شدن. و محتمل است قول صدرالمتالهین در باب انسان نفسانی از همین قول مولانا و احیاناً مآخذ آن الهام یافته باشد.

۴۰ــ متن حدیث: بعثت انا والساعة کهاتین (واشار بالسّبّابة والوسطی). احادیث مثنوی /۱۱۸. ظاهراً به اعتقاد مولانا وقتی انسان از طریق متابعت رسول مثل خود او ۱۴۷۹/۴ و ۱۴۵۳/۴ رمز قیامت روحانی ۱۴۸۰/۴ نشده باشد نمی تواند قیامت جسمانی را که قبل از قیام الساعه به عالم غیب تعلق دارد در عالم حس و نشئهٔ دنیا ادراک کند و از همین روست که می گوید: پس قیامت شو قیامت را ببین ~ ۷۵۶/۶. در بعضی موارد مفهوم رمزی احوال قیامت نیز نزد مولانا وسیلهٔ توجیه اصل آن واقع می‌شود. فی المثل نفخ صور را که در قرآن کریم (۹۹/۱۸) بدان اشارت هست مولانا در مفهوم امری تلقی می کند که خداوند به وسیلهٔ آن ذرات وجود خلق را به حیات جدید می خواند و پیداست که آن را مثل امر «کن» در حکم کلمهٔ خلق و ابداع که صوفیه کلمة الحضره می خوانند تلقی می کند. در توجیه این معنی که بعد از اعادهٔ اجسام هر روح جسم خاص خود را باز می یابد، بر سبیل تمثیل خاطر نشان می کند که وقتی هر پایی در تاریکی کفش خود را باز می‌شناسد پس باری، چون نداند جان تن خود ای حکیم؟ ۱۷۸۰/۵.

۱۲

۱ــ برای قول خود مولانا در تفسیر این حدیث رجوع شود به فیه مافیه: خلق آدم علی صورته ای علی صورة احکامه، احکام او در همه خلق پیدا شود زیرا همه ظل حقند و سایه به شخص ماند ~. هر چه در شخص باشد همه در ظل ننماید جز بعضی چیزها پس جملهٔ صفات حق در ین ظل ما ننماید بعضی نماید. فیه مافیه /۳۳۱. در ین باره که مشبهه از ین حدیث و پاره‌یی آیات قول به تشبیه را استنباط و تبلیغ می کرده‌اند مقایسه شود با: مقالات شمس تبریزی /۸۸؛ همچنین رجوع شود به همین یادداشتها، فصل ۸، یادداشت شمارهٔ ۳۲.

۲ــ در ین باره که ایمان به تقلید مقبول نیست متکلمان تاکید بسیار کرده‌اند. ابومنصور ماتریدی خاطر نشان می کند که چون خلق عالم با وجود اختلاف مذاهب جملگی مذهب خویش را حق و مذهب دیگران را باطل می دانند و تمام اهل مذاهب هم مدعی هستند که در مذهب خویش از راه سلف متابعت وتقلید می کنند پیداست که تقلید سلف امری نیست که صاحب آن بتواند بدان تمسک کند و کثرت تعداد هم در ین امر مستند نیست، آنچه می تواند مستند باشد برهانی است که بر آن بتوان اتکاء کرد. سایر متکلمان هم در ین باره ضرورت اجتناب از تقلید را تاکید کرده‌اند و اشعریه گفته‌اند تا وقتی انسان ایمانش را مبنی بر تحقیق نکند اسلام وی درست نیست و معتزله هم تقلید در مسائل مربوط به ایمان را باطل دانسته‌اند و عذر اقتفا و تبعیت از اسلاف و آباء را در عدم اصابت به حق و اجتناب از باطل مسموع نشمرده‌اند. برای تفصیل اقوال رجوع شود به: ابومنصور ماتریدی، کتاب التوحید /۴ــ۳؛ اشعری، کتاب اللمع / ۸۷؛ ابن حزم، الفصل، طبع بغداد ۳۵/۴ ~؛ مکاتیب قطب /۲۷ــ۶۲۲ ~؛ تلبیس ابلیس /۷۸؛ احیاء ۷۸/۱.

۳ــ اشاره به قول ابن سینا در باب نفس ناطقه و مأخوذ از تعبیر اوست در مطلع قصیده عینیه اش:

هبطت الیک من المحلّ الارفع — ورقاء ذات تعزّز و تمنّع

۴ــ عطارد کوکب دبیران و خواجگان و بزرگان و اهل دیوان و علما و اکابر و حکیمان و شاعران وزیرکان و

منجمان باشد. سی فصل خواجه نصیر، فصل بیست و هشتم؛ ذیل خلاصة الحساب شیخ بهائی، طبع طهران ۱۲۷۵. عطارد را فلک کاتب و دبیر فلک نیز می گویند و اینکه نزد صوفیه عطارد مظهر اسم قدیرست و سماء آن را از نور اسم علیم خبیر دانند و تمام ملایک را که ممِد اهل صنایع باشند در این اسماء جمع می شمرند و غم را هم نازل ازین سماء می پندارند ناظر به همین ارتباط عطارد با علوم و صنایع است. مقایسه شود با عبدالکریم جیلی، الانسان الکامل ۶۴/۲. عطارد را مثل زحل و زهره کوکب عشق هم خوانده‌اند اما این معنی به جهت ارتباطی است که عشق با ذوق شعر و تغزل دارد و البته شاعران هم تحت تربیت و ترشیح آن قرار دارند: و عطارد یهیّئ قول الشعرو نظم الرسائل و الملق والخلاعه و تنمیق الکلام و التدلل و التلطف، دیوان الصبابه، هامش تزیین الاسواق /۱۴. در نزد اخوان الصفا، رسائل ۱۲۵/۲، عطارد منشأ نیرو یی روحانی است که در عالم هر چه معرفت و حس‌و‌وحی و علم هست از آنجاست و ظاهراً منشأ این قول اساطیر باستانی راجع بهMercureباشد. مقایسه شود با صابئین و قول آنها در باب هرمس در دنبالهٔ جستجو /۷۰—۲۶۸، اشارت به دفتر باره بودن عطارد هم در کلام مولانا از همین جاست:

عطارد وار دفتر باره بودم   زبر دست ادیبان می‌نشستم
چو دیدم لوح پیشانی ساقی   شدم مست و قلمها را شکستم

دیوان کبیر، ج ۳/ ب۲—۱۵۷۷۱.

۵— ابوالحسین نوری را گفتند دلیل چیست به خدای، گفت خدای، گفتند پس حال عقل چیست، گفت عقل عاجزیست، وی دلالت نتواند کرد جز بر عاجزی که مثل او بود. تذکرة الاولیاء ۵۴/۲ — و این اشارت وی ظاهراً تعریضی است بر متکلمان و حکماء که برهان آنها به قول صوفیه جز به اثبات صانعی ناقص منجر نمی‌شود. مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۹، یادداشت شمارهٔ ۴۷. صوفیه گویند: عقل هر چیزی را که اثبات کند از زمانی به زمانی اثبات کند یا از مکانی به مکانی اثبات کند آن زمانی به کسی که نه در زمان است راه چگونه برد و آن مکانی به کسی که نه در مکان است چگونه راه برد —. مکان و متمکن و زمان و متزمن همه مقهور صانع خویشند و از مقهور به قاهر راه بردن محال است و عقل را راه غیر ازین نیست. شرح تعرف ۱۰۵/۲؛ اللمع /۶۳؛ مقایسه شود با: سبحان من لم یجعل للخلق طریقاً الی معرفته الابالعجز عن معرفته. اللمع /۵۷.

۶— اینکه حقیقت انسان و آنچه از آن به «من» وی تعبیر می شود ناظر به جسم وی نیست منشأ استدلال بر وحدت قوای نفس هم هست. مقایسه شود با تلخیص المحصل /۳۷۸ و مابعد؛ مقایسه شود با: ابن سینا، رساله فی معرفة النفس الناطقه و احوالها، قاهره ۱۹۳۶. در بارهٔ طرز تلقی صوفیه درین باب مقایسه شود با: شرح گلشن راز /۲۲۶—۲۱۹.

۷— مثل قول صدر المتالهین: فهی اذن کمال للجسم. الاسفار الاربعه، ج ۱/۴؛ مقایسه شود با تعریف حکما از نفس انسانی: النفس الانسانیه و تسمی بالنفس الناطقه والروح ایضاً کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة مایدرک الامور الکلیه والجزئیة المجرده و یفعل الافعال الفکریه والحدسیه —. والکمال الاول مایتمّ به النوع فی ذاته —. کشاف ۱۳۹۸/۲.

۸— افاضهٔ نظام کلی موجودات از ازل تا ابد بر وجه تفصیل و در اوقات مترتبه موجب ابقاء و استمرار عالم در نظر متألهان و حکماست. و ازین معنی تعبیر به عنایت هم می نمایند درین باب، برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: صدرالمتالهین، الموقف الثانی، من السفر الثالث، الاسفار ۵۵/۳ و مابعد.

۹— در باب مراتب نفس که نزد صوفیه مبنی بر اشارت مذکور در قرآن کریم است رجوع شود به: عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات، هامش شرح منازل السائرین ‎/۹—۱۲۷‎ که در ین باره به ایجاز تعریفات جامع به دست می دهد. برای تفصیلات مقایسه شود با کتب صوفیه، از جمله: لفظ نفس را بر دو معنی اطلاق کنند گاهی نفس الشئ گویند و بدان ذات و حقیقت آن چیز مراد بود ـ و گاهی اطلاق لفظ نفس کنند و مراد از آن نفس ناطقهٔ انسانی بود که عبارتست از مجموع خلاصهٔ لطایف اجزای ترکیب بدن که آن را روح حیوانی و طبیعی خوانند. نفس اماره و لوّامه و مطمئنه جمله اسامی اوست به حسب مراتب مختلفه و اوصاف متقابله. مصباح الهدایه/۸۳-۸۴.

۱۰— سؤال رسول قیصر از عمر در باب هبوط نفس در جسم یادآور سؤال مطروس نام از مجانین عقلاء عصر افلاطون است در مجلس وی و اقوال تلامذهٔ افلاطون در ین باب. اصل حکایت البته افسانه است و به مذاکرات حکماء یونان در مجلس اسکندر که در اسکندر نامهٔ نظامی گنجوی آمده است می ماند و حکمایی را که مطلقاً معاصر نبوده‌اند در یک مجلس حاضر نشان می دهد. جوابی را که این حکماء به سؤال مطروس می دهند قاضی سعید قمی در تعلیقه بر میمر اول اثولوجیا از داود ضریر نقل می کند. اثولوجیا، طبع آشتیانی ‎/۵—۱۲۴‎؛ در اثولوجیا مسألهٔ علت هبوط نفس از عبارت رسالهٔ فاذون افلاطون هم نقل می شود. المیمرا لاول ‎/۳۹‎؛ در قصیدهٔ عینیهٔ شیخ نیز به این معنی اشارت هست و این قصیده صبغهٔ افلاطونی فکر شیخ را در باب مسألهٔ نفس تعبیر می کند. در کلام حکماء اقدمین هم رموز و اشارات متعدد در باب هبوط نفس هست که صدر المتالهین از آنجمله قصهٔ سلامان و ابسال و داستان حمامهٔ مطوّقهٔ کلیله و دمنه را نقل می کند. قصهٔ حمامهٔ مطوقه ظاهراً یک منشأ تمثیل رسالة الطیرست و حکایت سلامان وابسال در شرح نمط تاسع اشارات آمده است و جامی هم آن را با بعضی تصرفات شاعرانه نظم کرده است. برای تفصیلات در اصل مسأله رجوع شود به: الباب السابع من السفر الرابع، الاسفار الاربعه، ج ‎۸/۶۵—۳۵۵‎.

۱۱— معهذا امتناع شناخت روح را متکلمان از ین اشارت قابل استنباط نمی دانند، هر چند کثیری آن را مستند قول به امتناع شناخت روح دانسته‌اند. تهانوی ‎۱/۵۴۰‎.

۱۲ و ۱۳ و ۱٤— در باب روح مذکور در قرآن ‎(۱۷/۸۵)‎ و اینکه مراد از آن نفس ناطقه یا ملایک باید باشد رجوع شود به کشف الاسرار ‎۵/۶۱۳‎ ـ؛ و مقایسه شود با تهانوی ‎۱/۵٤۱‎ ـ. و در باب لفظ نفس و روح مقایسه شود با اقوال اهل لغت که گفته‌اند: النفس مؤنّث ان ارید بها الروح، نحو خرجت نفسه، و مذکّر ان ارید بها الشخص، نحو عندی خمسة عشر نفساً. والروح ما به حیاة الانفس یذکّر و یؤنّث. راجع به روح حیوانی تعریف ذیل قابل ملاحظه است: الروح الحیوانی جسم لطیف منبعه تجویف القلب الجسمانی و ینتشر بواسطه العروق الضوارب الی سائر اجزاء البدن. جرجانی، تعریفات ‎/۱۰۰‎. در مورد الفاظ روح و نفس و تفاوت معانی آنها در نزد حکما و صوفیه خلاصهٔ قول غزالی در ینجا نقل کردنی است: الروح ـ یطلق ـ لمعنیین: احد هما جسم لطیف منبعه تجویف القلب الجسمانی فینشر بواسطة العروق الضوارب الی سائر اجزاء البدن ـ والاطباء اذا اطلقوا لفظ الروح ارادوا به هذا المعنی و هو بخار لطیف انضجته حرارة القلب ـ المعنی الثانی هو اللطیفة العالمة المدرکة من الانسان و هوالذی ـ اراده الله تعالی بقوله قل الروح من امر ربی ـ. النفس ـ یتعلق بغرضنا منه معنیان: احد هما انه یراد به المعنی الجامع لقوّة الغضب و الشهوه فی الانسان ـ و هذا الاستعمال هوالغالب علی اهل التصوف لانهم یریدون بالنفس الاصل الجامع للصفات المذمومه من الانسان ـ والیه الاشارة بقوله علیه السلام اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک ـ (و) المعنی الثانی هی

اللطیفة التی ~ هی الانسان بالحقیقه و هی نفس الانسان و ذاته و لکنّها توصف باوصاف مختلفه بحسب اختلاف احوالها فاذا سکنت تحت الامر ~ سمیت نفس المطمئنه ~ واذالم یتمّ سکونها ولکنها صارت مدافعة للنفس الشهوانیه و معترضه علیها سُمّیت النفس اللوامه ~ وان ترکت الاعتراض و اذعنت و اطاعت لمقتضی الشهوات ~ سمیت نفس الامّاره بالسوء. غزالی، احیاء، کتاب شرح عجائب القلب ۳/۴—۳.

۱۵— آنچه استنباط ما را در ین معنی تایید می کند نظیر مضمون است در خود مثنوی ۵/۷—۱۹۵۶. در شرح اسرار با آنکه ضبط :نفس اول راندبر نفس دوم، راراز بعضی نسخ نقل می کند صورت عقل اول راند بر عقل دوم را که در هیچ یک از نسخه های معتبر قدیم نیست ترجیح می دهد و اشکالی که در تفسیر پیش می آید از همین جاست. می گوید: عقل اول راند بر عقل دوم، و در بعضی نسخ: نفس اول راند، و اول اشهرو اولی است. و به عقل اول عقل کل و به نفس اول نفس کل مرادست. و علی ای تقدیر می پروراند آن را که جنبش خلق از سرست ~ . شرح اسرار /۲۷۷.

۱۶— در باب جنبهٔ افلاطونی که در قول‌شیخ در قصیدهٔ عینیه‌در بارهٔ نفس هست، رجوع شود به دنبالهٔ جستجو در تصوف /۲ ~ ۲۹۱، ۳۷۸.

۱۷— مقایسه شود با قول عبدالکریم جیلی : و عندی‌انّ العالم انما هومرآة القلب فالاصل والصورة و هو القلب والفرع و المرآة هوالعالم ~ و دلیلنا ان القلب هوالاصل و العالم هوالفرع، قوله تعالی (ای فی الحدیث القدسی): ما وسعنی ارضی ولا سمائی و وسعنی قلب عبدی المومن و لو کان العالم هوالاصل لکان اولی بالوسع من القلب. الانسان الکامل فی معرفة الا واخر والاوایل ۲/۱۶.

۱۸ و ۱۹— قال مجاهد معناه الالیعرفونی ~ کشف الاسرار ۹/۳۲۴، در باب مفهوم سابق و ظالم و مقتصد: عن جعفر بن محمدقال: السابق مقرب ناج و المقتصد معاتب ناج والظالم معذب ناج ~ قال ابوبکر الوراق: رتبهم هذا الترتیب علی مقامات الناس لان احوال العبد ثلاثه :معصیة و غفلة، ثم توبة، ثم قربة. فاذا عصی دخل فی حیّز الظالمین، و اذا تاب دخل فی جملة المقتصدین، فاذا صحّت التوبة و کثرت العبادة و المجاهده دخل فی عداد السابقین. کشف الاسرار ۸/۱۸۷؛ مقایسه شود نیز با همان کتاب /۱۸۶.

۲۰— آیا در این اشارت که مولانا به تفاوت حال ماهی و جز ماهی می کند ممکن است به سؤال و جوابی هم که بین شمس تبریزی با او در اولین مکالمهٔ آنها راجع به فرق حال محمد با بایزید رفت ناظر بوده باشد؟ به هر حال ماهی سالک بحری است که از آب سیری ندارد و آنکه جز ماهی است هر چند مثل سایر موجودات بحری دردر یاست از آبش سیر می شود فقط آنکس که بحری نیست از آب به کلی محروم می ماند. تفسیری هم هست که جز ماهی همانست که محروم می ماند و روزش دیر می شود. مقایسه شود با تفسیری که صوفیه از آیهٔ شریفهٔ مورد اشاره کرده‌اند. کشف الاسرار ۸/۱۹۵. در باب بیت مثنوی مقایسه شود نیز با: مکاتیب قطب /۵—۳۰۴.

۲۱— یحیی معاذ~ نامه‌یی نوشت به با یزید گفت چگویی در کسی که قدحی شراب خورد و مست ازل و ابد شد، بایزید جواب داد که من آن ندانم، آن دانم که اینجا مرد هست که در شبانروزی در یاهای ازل و ابد در می کشد و نعرهٔ هل من مزید می زند. تذکرة الاولیاء ۱/۱۴۳.

۲۲ و ۲۳— در باب ایمان ابوطالب مقایسه شود با همین یادداشت ها، فصل ۹،شمارهٔ ۲۷. در مورد التزام شریعت و طریقت و جمع آنها مقایسه شود با: اسرار التوحید، طبع بهمنیار /۲۶۱؛ الرسالة القشیریه، طبع مصر /۴۳؛ مرصاد العباد /۳؛ شرح گلشن راز /۵۶۵؛ تهانوی، کشاف ۱/۲۰—۹۱۹.

۱۳

۱— نظیر: ان للربوبیه سراً لو ظهر بطلت الربوبیه، و معناه ان الربوبیه موقوفه علی المربوب. نقد النقود، ضمیمهٔ جامع الاسرار /٦٦٤. اشـارت متن مقایسه شود با قول هجویری :شریعت جزحقیقت نیست وحقیقت جز شریعت نی. کشف المحجوب /١٧٦.

۲ و ۳— عنقاء که آن را عبارت از سیمرغ دانسته‌اند و با آن منطبق شمرده‌اند. ثمار القلوب /٤٥٠،در قصهٔ اصحاب الرس نام مرغی است با گردنی دراز و رویی شبیه به انسان که گویند سالی یک بار در میان خلق ظاهر می‌شد و چون موجب تهدید نفوس و هلاک طیورمی‌گشت، به دعای پیغمبر قوم هلاک شد و یا به هر صورت دیگر در میان قوم ظاهر نشد. در باب اخبار و احوالش رجوع شود به: مروج الذهب، طبع مصر ١/٣٦٤ ~؛ حبیب السیر ٤/٦— ٦٩٥. پس عنقاء مرغی افسانه‌یی است که نام وی به صورت عنقاء مُغرب غالباً مذکورست اما همواره از مقولهٔ اموری تلقی می‌شود که اسم آنها در میان هست و لیکن جسم آنها را هرگز کسی ندیده است. معهذا شمیطیه از غِزَق غلاة آن را مرغی واقعی دانسته‌اند که به هنگام ظهور امام مرکب وی خواهد بود و چنانکه جاحظ خاطر نشان می‌کند جز این طایفه هیچ کس به وجود عنقا اظهار اعتقاد نکرده است. جاحظ، الحیوان ١٢٣/٧—١٢٠. به هر حال آن را در لسان شعراء عنقاء مُغرِب می‌خوانند و این تعبیر را ثعالبی از مقولهٔ اضافة الشئ الی صفته می‌داند، فقه اللغه /٢٦٨. پیغمبری را هم که دعای او موجب هلاک یا انقطاع ظهور عنقا شد بعضی حنظله بن صفوان خوانده‌اند و غالباً خالدبن سنان عبسی ذکر کرده‌اند. در بارهٔ خالد بن سنان گفته‌اند که وی در دورهٔ فترت بین عهد عیسی و بعثت رسول می‌زیست و گویند اولین پیامبر از اولاد اسمعیل وی بود. برخی وی را مبشّر به رسالت محمد صلی الله علیه خوانده‌اند و بعضی گفته‌اند از سورهٔ اخلاص هم آگهی داشت. ثمارالقلوب /٤٥٦. قصهٔ وصیت او در باب اخبار احوال بعد از موت وی در روایات عرب سابقه دارد و در کتاب الحیوان جاحظ ٤٧٧/٤ و المعارف ابن قتیبه /٦٢ هم هست. جاحظ این روایت و قول به نبوت او را به استناد قول متکلمین مردود می‌شمرد و اینکه در رد این نسبت وی را بدوی می‌خواند و تاکید می‌کند که خداوند در بین بدویان پیامبری مبعوث نکرده است، الحیوان ٤٧٨/٤، نشان می‌دهد که وی و هم فکرانش اخبار راجع به نبوت وی را در بین اعراب به جنبهٔ عربی و بدوی بودنش مربوط و منسوب می‌دانسته‌اندو آن را از موضوعات اعراب بدوی می‌شمرده‌اند. سیمرغ و عنقا در تعبیر عرفا متضمن معنی رمزی است و بعضی آن را عبارت از عقل کلی دانسته‌اند و عطار و غزالی در منطق الطیر ورسالة الطیر آن را همچون رمزی از هادی مرشد نشان داده‌اند و حکماء هم، از جمله شیخ اشراق، برای آن جنبهٔ رمزی قایل شده‌اند، صدرالمتالهین، با همین تعبیر رمزی، آن را بر خلاف پندار عام، دارای وجود واقعی نشان می‌دهد که واسطهٔ ایصال فیض عقلی و روحانی است و بر سبیل رمز و اشاره در بارهٔ وی می‌گوید: العنقاء محقق الوجود عندالعارفین لایشکون فی وجوده ~ . الباب العاشرُ من السفر الرابع، الاسفار٥ (= ٩)/١٤٤.

٤— از آنجمله است قول صاحب تجرید: و هی (یعنی البعثة) واجبة لاشتمالها علی اللطف فی التکالیف العقلیه. کشف المراد /٢١٧. و مراد از لطف نزد متکلمان امریست که مکلّف را به طاعت نزدیک کند و از معصیت دور دارد ودر عین حال به حدّالجاء هم نرسد. وجوب لطف بر خداوند، در آنچه مربوط به واجبات عقلیه است، نزد شیعه و معتزله مذکورست، برای تفصیل رجوع شود به: کشف المراد /٢٠١ ~ و ٢١٧؛ مقایسه شود با: شرح تجرید فارسی / ٤٦٠ ومابعد.

۵— مقایسه شود با قول عبدالکریم جیلی در باب الستین از کتاب خویش: فی الانسان الکامل وانه محمد صلی الله علیه و سلم: ان افراد هذا النوع الانسانی کل واحد منهم نسخة للاخر بکماله ~ ثم انهم متفاوتون فی الکمال فهم الکامل و الاکمل و لم یتعین احد منهم بما تعین به محمد صلی الله علیه و سلم فی هذا الوجود ~ فهو الانسان الکامل والباقون من الانبیاء والاولیاء الکُمّل صلوات الله علیهم ملحقون به لحوق الکامل بالاکمل ~ و لکن مطلق لفظ الانسان الکامل حیث وقع فی مولفاتی انّما ارید به محمداً صلی الله علیه و سلم. الانسان الکامل ۲/ ٤٦. و اشارت شیخ هم در فص محمدی از فصوص به همین معنی است که می گوید: انما کانت حکمته فردیّه لانه اکمل موجود فی هذا النوع الانسانی، فصوص /۲۱٤؛ مقایسه شود نیز با: فتوحات مکیه ~ ۹۷/۲

۶— در باب معنی الهام و وحی و خاطر و وارد رجوع شود به تعریفات جرجانی، طبع مصر /۲۸، ۳٤، ۸۵، ۲۲۲. در بارهٔ ارتباط منامات با نبوت مقایسه شود با غزالی در المنقذمن الضلال: ادراک هذا الجنس الخارج عن مدرکات العقل احدی خواص النبوه و لها خواص کثیره سواها و ماذکرناه قطرة من بحرها انما ذکرناها لان معک انموذجاً منها و هو مدرکاتک فی النوم و معک علوم من جنسها ~ طبع مصر، ضمیمة الجام العوام /۳٦؛ همچنین مقایسه شود با قول وی در احیاء: و لما کانت الغشاوه منقشعه عن اعین الانبیاء علیهم السلام فلا جرم نظروا الی الملکوت و شاهدوا عجائبه ~ و مثل هذه المشاهده لامطمع فیها لغیر الانبیاء و الاولیاء ~ و انما الممکن فی امثالنا مشاهده اخری ضعیفة الاانها ایضاً مشاهدة نبویه و اعنی بها المشاهده فی المنام و هی من انوار النبوه. قال رسول الله صلی الله علیه و سلم «الرؤیا الصالحه جزء من ستة و اربعین جزء من النبوه» و هو ایضاً انکشاف لا یحصل الابانقشاع الغشاوه عن القلب. احیاء ٤/ ٤۸۸.

۷— ایاک ان تکون تکیّسک و تبرّؤک عن العامه هو ان تنبری منکراً بکل شئ فذلک طیش و عجز ولیس الخرق فی تکذیبک مالم یستبن لک بعد حلیّته دون الخرق فی تصدیقک مالم تقم بین یدیک بیّنةٌ، بل علیک الاعتصام بحبل التوقف و ان ازعجک استنکار مایوعاه سمعک ما لم تتبرهن استحالته لک فالصواب ان تسرح امثال ذلک الی بقعة الامکان مالم یرّدک عنه قائم البرهان واعلم ان فی الطبیعة عجائب و للقوی العالیه الفعاله والقوی السافله المنفعله اجتماعات علی غرائب. اشارات ۳/ ٤۱۸.

۸ و۹— یقظه را بعضی صوفیه اولین منزل از منازل بدایات و در واقع قبل از توبه و همچون مقدمهٔ آن می دانند اما نزد اکثر سیر سیر در منازل سلوک از توبه آغاز می شود. رجوع شود به: محمود الفرکاوی القادری، شرح منازل السائرین، طبع الاب بورکی، قاهره ۱۹۵۳/٦۱۲؛ شرح عبدالرزاق کاشانی، طبع سنگی تهران /۲۱—۱۷ تبدیل سیئات به حسنات هم مبنی بر آیهٔ شریفهٔ: الامن تاب وآمن و عملاً صالحاً فاولئک یبدل الله سیئاتهم حسنات (۷۰/۲۵) است که هم عمل صالح را در دنبال توبه الزام می کند.

۱۰— تعبیر ابن عربی است در فص آدمی: و هو للحق بمنزلة انسان العین من العین الذی یکون به النظر ~ فهو من العالم کفصّ الخاتم من الخاتم و هو محلّ النقش و العلامه التی بها یختم الملک علی خزانته. فصوص الحکم /۵۰.

۱۱— در باب نام موسی و اشتقاق آن ابن عربی می گوید خود فرعون او را موسی خواند چون در زبان قبطی «مو» به معنی آب بوده و «سا» به معنی درخت: سمّاه فرعون موسی و المو هوالماء بالقبطیه و سا هوالشجره فسمّاه بما وجده عنده فان التابوت وقف عندالشجره فی الیمّ. فص موسوی، فصوص /۲۰۰. همین معنی در اقوال اهل تفسیر و قصص هم غالباً منقول است. از جمله: پس آسیه او را موشا نام برنهاد، به زبان عبری

موسی موشاست. «مو» آب است و «شا» درخت یعنی که او را در میان آب و درخت یافتیم. کشف الاسرار، ج ۱۲۴/۶. و انّما سُمّی موسی لانهم وجدوه فی ماء وشجرو الماء بالقبطیه مووالشجر شا. تاریخ الطبری،طبع دخویه I، ۴۴۹/۱.معهذاوجه اشتقاق وی را به معنی «از آب کشیده شده» هم یافته اند. قاموس کتاب مقدس /۸۹. و ظاهراً تحقیق آن است که لفظ قبطی قدیم است: Msy به معنی مولود و ولید، چنانکه همین لفظ در نام رمسس یعنی ابن رع (رع: خدای مصر Ra)هم هست و در بعضی دیگر از اعلام قدماء مصر نیز آمده است و چون قوم در آن زمان در مصر می زیسته اند نام قبطی و مصری داشته اند و تعداد دیگر از منسوبان موسی واز قدماء قوم نیز اسماء مصری دارند. مقایسه شود با:

Mircea Eliade, Histoire des Croyances et des ideés religieuses ,Paris 1980,I/191.

۱۲ـ ابن عربی قول آسیه را که در باب کودک به فرعون می گوید و او را قرّة عین و روشنایی چشم خویش و او می خواند متضمن اشارت به نجات نهائی و ایمان فرعون می پندارد: فقالت امرأة فرعون فی حق موسی انّه قرّةعین لی ولک فبه قرّت عینها بالکمال الذی حصل لها ـ و کان قرّة عین لفرعون بالایمان الذی اعطاه الله عندالغرق فقبضه طاهراً مطهراً لیس فیه شئ من الخبث لانّه قبضه عندایمانه قبل ان یکتب شیئاً من الآثام،و الاسلام یجبّ ما قبله. فص موسوی، فصوص /۲۰۱. در باب قول ابن عربی راجع به ایمان فرعون، رجوع شود به فصل ۱۰، یادداشت شمارهٔ ۳۴. این حکم ابن عربی مقایسه شود با اقوال مفسرین: وقالت خذه قره عین لی ولک . قال فرعون هوقرّة عین لک ولالی. قال عبدالله بن عباس لوانّه قال و هولی قرّة عین اذاً لآمن به ولکنها اَبی. تاریخ الطبری I ، ۴۴۹/۱؛ ایضاً فرعون به قتل وی همت کردآسیه گفت قرّة عین لی ولک لاتقتله. ما را هیچ فرزند نیست و این کودک روشنایی چشم من و تست او را مکش تا او را فرزند گیریم و نفع او به ما رسد. قال النبی صلی الله علیه و سلم انّ فرعون قال اما انا فلاحاجه لی فیه، ولو قال یومئذ هو قرّةعین لی کما هولک لهداه الله کما هداها، رسول خدا گفت اگر فرعون آن روز گفتی قرّة عین لی راه یافتی چنانکه آسیه گفت و راه یافت. کشف الاسرار ۱۲۴/۶.

۱۳ـ شیخ صدرالدین قونوی: اولوالعزم، کل رسول بعث بالسیف فهوخلیفة من خلفاء الحق و انه من اولی العزم فان کثیراً من النّاس لم یعرفوا معنی اولی العزم و هم الذین یبلغون رسالا ت ربهم و یلزمون من ارسلوا الیهم بالایمان فان ابوافقاتلوهم، بخلاف الرسول اذاتقربوها الرسول و لم یؤمر باتصال فانه ما علیه الا البلاغ. کتاب الفکوک، شرح منازل السائرین /۲۸۸. در بارهٔ اولوالعزم و مراد از آن در آیهٔ شریفهٔ (۳۵/۴۶)، قال ضحاک: دو والجّد والصبر، و قیل العزم القوّة والثبات، و اختلفوا فیهم قال ابن زید: جمیع رسل الله اولوالعزم ـو قیل هم سته: نوح و هود و صالح و لوط و شعیب و موسی، و هم المذکورون علی النسق فی سورة الاعراف و الشعراء، کشف الاسرار ۸/۹ـ۱۶۷.

۱۴ـ عبارت ذیل از ابن عربی با شرح داود قیصری در تفسیر آن، نظر گاه شیخ و تفاوت آن رابا قول مولانا در ین زمینه روشن می کند: فکان عتب موسی اخاه هارون لما وقع الامر فی انکاره وعدم اتساعه فان العارف من یری الحق فی کل شئ بل یراه عین کل شئ. فص هارونی، فصوص /۱۹۲. قول قیصری فی شرح کلام الشیخ: ای کان عتب موسی اخاه هارون لاجل انکاره عبادة العجل وعدم اتساع قلبه لذلک ـ واعلم ان هذا الکلام و ان کان حقاً من حیث الولایه و الباطن و لکن لایصح من حیث النبوة و الظاهر فان النبی یجب علیه انکار العبادة لارباب الجزئیه. کما یجب علیه ارشاد الامه الی الحق المطلق و لذلک انکر جمیع الانبیاء عبادة الاصنام، شرح فصوص الحکم، نسخهٔ خطی.

۱۵— از جمله رجوع شود به قصهٔ مذکور در منطق الطیر ۶/۳۹؛ مقایسه شود با احیاء ۲۵۳/۴؛ حلیة الاولیاء ۹/۱۰.

۱۶ و ۱۷— قاضی عیاض: و معناه و بقائک یا محمد و قیل و عیشک، و قیل و حیاتک و هذه نهایة التعظیم و غایة البرّ و التشریف. الشفا بتعریف حقوق المصطفی ۳۲/۱. در بارهٔ این معنی که عنوان انسان کامل درمقام اطلاق راجع به اوست رجوع شود به همین فصل، یادداشت شمارهٔ ۵.

۱۸— الشریعة اقوالی والطریقة افعالی و الحقیقة احوالی ~ .عزیزنسفی، انسان کامل، طبع و تصحیح ماریزن موله /۳؛ تهانوی ۹۲۰/۱؛ مقایسه شود با: طرایق الحقایق ۳۲/۱.

۱۹— در باب ایمان و اینکه ایمان به تقلید تمام نیست، مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۱۲، شمارهٔ ۲. برای تفصیل راجع به تفاوت ایمان و اسلام و مسالهٔ زیادت و نقصان در ایمان رجوع شود به غزالی، احیاء ۱۲۵/۱ ~ ؛ مقایسه شود با: ترجمهٔ احیاء ۳۲۴/۱ ~ .

۲۰— اشارت به حدیث: مفتاح الصلاة الطهور، وحدیث:الطهور نصف الایمان. احیاء ۳۱/۱. در بارهٔ مأخذ احادیث مقایسه شود با: المغنی درذیل احیاء؛ ایضاً مقایسه شود با: ترجمهٔ احیاء ۲/۱—۳۵۱.

۲۱— و حقیقت نماز نیست الامناجات با حق که: المصلّی یناجی ربّه؛ و در همین معنی حضرت مولوی فرماید:

مراغرض ز نماز آن بود که یک ساعت	غـم فـراق تـرا بـا تـو را ز بگـزارم
و گرنه این چه نمازی بود که هر ساعت	نشسته روی به محراب و دل به بازارم

لب لباب مثنوی، با مقدمهٔ سعید نفیسی، طهران ۴۷/۱۳۴۴.

۲۲و۲۳و۲۴— ابن عربی: و هی (ای: الصلاة) عبادة مقسومه بین الله و بین عبده کما قال فاذکرونی اذکرکم. و هی عبادة مقسومة بین الله و بین عبده بنصفین. فنصفها لله و نصفها للعبد کماورد فی الخبر الصحیح عن الله تعالی انه قال قسمت الصلاة بینی و بین عبدی نصفین ~ .فص محمدی، فصوص /۲۲۲؛ مقایسه شود با: احیاء ۱۷۴/۱؛ ایضاً: فلما کانت (= الصلاة) مناجاة فهی ذکر، و من ذکر الحق فقد جالس الحق و جالسه الحق فانه صح فی الخبر الالهی انه تعالی قال: اناجلیس من ذکرنی و من جالس من ذکره و هو ذو بصررأی جلیسه فهذه مشاهده و رؤیة فان لم یکن ذابصر لم یره. فص محمدی، فصوص /۲۲۳؛ مقایسه شود با: مؤیّد الدین جندی: الرؤیة و الشهود و السماع من العبد المصلی للحق قد یکون ببصر الایمان و قد یکون ببصرالبصیرة و الفهم و قد یکون بالرؤیة البصریه. شرح فصوص /۶۸۹. ابن عربی: فقال (النبی صلی الله علیه و سلم) و جعلت قرّة عینی فی الصلاة و لیس الامشاهدة المحبوب التی تقربها عین المحب: من الاستقرار: فتستقر العین عند رویته فلا تنظر معه الی شئ غیره فی شئ و غیرشئ. و لذلک نُهی عن الالتفات فی الصّلاة و انّ الالتفات شئ یختلسه الشیطان من صلاة العبد فیحرمه مشاهدة محبوبه. فص محمدی، فصوص الحکم /۲۲۵.

۲۵— علاقه به خروج از خلوت و میل به غزای باکفار درنزد عیاضی ظاهراً ناشی باشد از میل به مخالطت خلق که سالک را از استمرار در خلوت و ریاضت باز می دارد و بیشتر به حج و غزا و آنچه انسان را در نزد خلق ممدوح می نماید وامی دارد. ضمن حدیثی قدسی که از حُذیفه نقل است خدای تعالی می گوید: فمن الناس من یدخل الخلوة علی مراغمة النفس اذالنفس بطبعها کارهه للخلوة مبالة الی مخالطة الخلق ~ عوارف المعارف /۱۵۰. و صوفیه این معنی را که انسان از اینکه مورد مدح واقع شود خرسندی دارد و در آن حلاوت

می یابد از غوامض آفات نفس تلقی کرده‌اند. مقایسه شود با: الرسالة القشیریه /۴۹. در واقع مخالفت عیاضی هم با نفس در علاقه‌یی که وی به غزای کفار اظهار می کند از همین جاست.

۲۶— بر تقدیر آنکه از نفس اول مراد نفس کل در تعبیر حکما باشد غی و ضلال قوم به قضاء الهی منسوب می شود که قابل تبدیل نیست و یاس انبیاء از اهتداء قوم از همین معنی خواهد بود، اما تعبیر نفس کل یا نفس اول در ین گونه معنی با مذاق مولانا موافق نیست و با مشرب فلاسفه بیش از آن تناسب دارد که بتواند مرضی و مقصود گوینده مثنوی باشد. آنچه غرابت این طرز تعبیر را در نزد مولانا بیشتر نشان می دهد تحاشی وی از قبول وصف علت اولی است در مورد حق، که در واقع بیشتر به جهت کراهت از اقوال و آراء فلاسفه است در مباحث مربوط به الهیات. مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۱۳، یادداشت شمارهٔ ۱۵ و همچنین فصل ۱۱ شمارهٔ ۲۰.

۲۷— الزهد عند غیرالعارف معاملة ما کانّه یشتری بمتاع الدنیا متاع الاخره، و عندالعارف تنزه ما عمّا یشغل سرّه عن الحق ~ و العبادة عند غیرالعارف معاملة ما کانّه یعمل فی الدنیا لاجرة یأخذها فی الاخرة ~ و عند العارف ریاضة مالهممه و قوی نفسه ~ اشارات ۳۷۰/۳.

۲۸— در بارهٔ حباط واحباط اعمال که در قرآن کریم مکرر بدان اشارت هست (از جمله: ۲۱۷/۲، ۵/۵)آنچه اشاعره در آن باب قایل شده‌اند، کیمیای سعادت، طبع آرام/۴۹۵، ۵۹۷، ۶۰۷، نزد معتزله و شیعه مقبول نیست. انوارالملکوت /۱۷۲؛ قواعد العقاید خواجه ذیل تلخیص المحصل /۴۶۷. راجع به تفاوت قول متکلمان در ین باب با آنچه در قرآن بدان اشارت هست رجوع شود به: حاج شیخ ابوالحسن شعرانی، شرح تجرید /۸۱—۵۷۸.

۱۴

۱— معاملات یا علم معامله عبارتست از آنچه عمل به آن سالک را در نیل به علم مکاشفات که ورای عبارت و اشارت است کمک می کند و چون غایت آن وصول به سعادت اخروی است در نزد قوم برآنچه نزد علماء رسمی متداولست و عمدهٔ آن متضمن مصالح دنیوی است برتری دارد. مقایسه شود با: غزالی، احیاء، ۱۱/۱—۱۰؛ ایضاً مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۱۰، شمارهٔ ۳۶ و ۳۷.

۲— چنانکه ابوالمظفر اسفراینی، ضمن بیان فضائل اهل السنه و الجماعه و بیان ما اختصّوا به من مفاخرهم، می گوید: وسادسها، علم التصوف و الاشارات و مالهم فیها من الدقایق و الحقایق لم یکن قط لاحد من اهل البدعه فیه حظ ~ وقد ذکر ابوعبدالرحمن السلمی من مشایخهم قریباً من الف، و جمع اشاراتهم و احادیثهم ولم یوجد فی جملتهم قط من ینسب شئ من بدع القدریه و الروافض و الخوارج ~. التبصیر فی الدین /۱۷۳.

۳و۴— مقایسه شود با آنچه مخالفان صوفیه و بعضی از مشایخ خود آنها در نقد افراط کاریهای قوم به بیان آورده‌اند. دنبالهٔ جستجو درتصوف ایران /۹ ~. در باب آداب خلوت و فوایدآن مخصوصاً به اقوال شیخ کبری رجوع شود: دنبالهٔ جستجو /۹۰ ~.

۵— در باب فتوت و ارتباط آن با تصوف رجوع شود به:جستجو در تصوف /۵۱ —۳۴۶.

۶— جهت دلایل منکران تربیت و جوابی که صوفیه در ین باب دارند رجوع شود به احیاء علوم الدین ۵۴/۳ ~.

۷— قال صلی الله علیه وسلم بعثت لا تمّم مکارم الاخلاق، احیاء علوم الدین ۳۵۲/۲. روی عن النبی علیه

الصّلاة و السلام انه قال بعثت بمکارم الاخلاق. اللمع فی التصوف /۱۳۳. غزالی در کتاب احیاء در بیان آداب معیشت اشارت به پاره‌یی از محاسن اخلاق وی را بسنده می یابد و صوفیه و اهل ریاضت غالباً تخلق به اخلاق رسول و اقتداء به سیرت وی را به مثابهٔ جزوی از سنت التزام کرده‌اند. مقایسه شود با: اللمع /۱۳۰؛ احیاء ۳۵۱/۲-.

۸ــ برای سخنان ابن جوزی وسایر کسانی از متشرعه که اینگونه ریاضات قوم را تخطئه کرده‌اند رجوع شود به: دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران /۳٦ــ۹.

۹ــ قول حاجی سبزواری در ین باب چنین است: چنانکه فیثاغورس می گوید من صدای افلاک را شنیدم و از آن علم موسیقی را نوشتم. شرح اسرار /۲۷۸. و این قول ماخوذست از آنچه شهرستانی در باب وی می گوید که: یدعی انه شاهد العوالم بحسّه وحدسه و بلغ فی الریاضه الی ان سمع حفیف الفلک و وصل الی مقام الملك وقال ماسمعت شیئاً قط الذّ من حرکاتها ولا رایت شیئا ابهی من صورها و هیآتها. الملل و النحل، طبع مصر، ج۲/ ۱۳۲؛ مقایسه شود با ترجمهٔ الملل و النحل/۲٦٤-و مما نقل عن فیثاغورس ان العالم انما الف من اللحون البسیطهٔ الروحانیه و یذکران الاعداد الروحانیه غیر منقطعه - ۱۳۷/۲؛ مقایسه شودبا ترجمه /۲٦۸؛ و مما اخبر عنه فیثاغورس و اوصی به قال انی عاینت هذه العوالم العلویه بالحسّ بعدالریاضة البالغه وارتفعت عن عالم الطبایع الی عالم النفس و عالم العقل فنظرت الی ما فیها من الصور المجرده و مالها من الحسن والبهاء و النور وسمعت مالها من اللحون الشریفه و الاصوات الشجیة الروحانیه، ایضاً الملل و النحل ۱٤۰/۲؛ مقایسه شود با ترجمهٔ فارسی/۲۷۱. در باب فیثاغورس و همچنین افلاطون و آنچه مسلمین راجع به اقوال آنها در موسیقی نقل می کرده‌اند مقایسه شودبا موارد ذیل: فیثاغورس - وکان یری ان المبادی التی خلقها الله تعالی هی الاعداد و المعادلات التی فیها ثم استخرج بذکائه علم الالحان واوقعها تحت النسب والاعداد. منتخب صوان الحکمه /۸۰، ۸۳. عن افلاطون انه قال فی کتابه المسمی طیماوس ان الله اعطانا السمع و الصوت لیکونا سبباً لنا الی نیل الحکمه. افلاطون فی الاسلام /۱٤٦. و اما تالیف اللحون فاول من ابدعها قوم من الیونانیین یقال لهم ثامس فیما بین قسطنطنیه و اسقلبیه و ذلک لکثرة ما نالهم من الحروب فوضعوا اداتین احداهما لتنتج الجرئة فی قلوب اولیائهم - و الاخری لترهیب قلوب اعدائهم و تشویه عقولهم و تولیه فکر هم بالالحان المجزعة المؤدیة الی النکول. منتخب صوان الحکمه /۹۷.

۱۰ــ مثل هجویری: بدانکه اندر شریعت و طریقت مر رقص را هیچ اصلی نیست از آنچ آن لهو بود به اتفاق همه عقلا چون به جد باشد و چون به هزل بود لغو و هیچ کس از مشایخ آن را نستودست. کشف المحجوب /٥٤۱؛ و شیخ احمد جام: این کار بدین سبب راست نیامد که کسی از سردعوی خویش نعره‌یی بزند یا در میان حلقهٔ درویشان آستین برافشاند و یا سری در جنباند و یا پای بر زمین زند، و این هرگز نه رسول کرده است - نه صحابهٔ او. مفتاح النجات شیخ احمد جام، به اهتمام دکتر علی فاضل /۱٥۸. در واقع مولانا هم «رقص بی مقصود» را که عبارت از لهو مجرد باشد تجویز نمی کند و آن را به رقص خرس تشبیه می کند و رقص صوفیان راستین را مستلزم خودشکنی و کسر نفس می داند و آن را وسیله‌یی می یابد که آنچه را رعایت آداب همچون پنبه‌یی برجراحت شهوات نفسانی نهاده است از روی آن برمی کند و ازتراکم ریش و خونی که در زیر پنبه هست و موجب بروز سوء خلق و ظهور خباثت های بدتر می شود، مانع می آید و در واقع بدینگونه شهوت نفس را چاره می کند:

موبه‌مو بیند زصرفهٔ حرص انس   رقص بی مقصود دارد همچوخرس

رقص آنجا کن که خودرا بشکنی　　　پنبه را از ریش غفلت برکنی
مثنوی ۳/۵ــ ۹٤.

۱۱و۱۲و۱۳ــ در باب خبرامّ خالد و تمسک صوفیه بدان رجوع شود به مصباح الهدایه/۸ــ۱٤۷؛مقایسه شود با دنبالهٔ جستجو /۱۵. در بارهٔ ارتباط خانقاه با اهل صفه رجوع شودبه: شرح تعرف۱/۳۸ــ ۳٦، و ٦۱ــ ٦۰؛ مقایسه‌شودنیز با :دکتر احمد علی رجائی، فرهنگ اشعار حافظ /۸۱. در باب وظایف خادم در خانقاه، مقایسه شود با: مصباح الهدایه /۱۵٦.

۱٤ــ در باب حمزه خواری صوفیه و اینکه آن را به عنوان امری که بر سنت مبتنی است می نگریسته‌اند رجوع شود به: فروزانفر، حواشی و تعلیقات بر، معارف بهاء ولد ۲/۸ــ۱۸٦.

۱۵ و ۱٦ــ قول جنید که گوید: لیس الاعتبار بالخرقه انما الاعتبار بالحرقه، تذکرة الاولیاء /٤۲، حاکی از ین معنی است معهذا در باب نقش علایق رجوع شود به کشف المحجوب /٦۱~و مصباح الهدایه /۱٤۷~. در باب خرقه های ملون و توجه صوفیه به رنگ ازرق رجوع شود به: اسرار التوحید /۲۸٦؛ عوارف /۲۱۵؛و مقایسه شود با: دنبالهٔ جستجو /۱۵ــ ۱٤.

۱۷و۱۸و۱۹ــ شیخ صدرالدین قونوی در ین شهر حوزهٔ تدریس و مجلس املاء حدیث داشت و علاوه بر عنوان شیخ الاسلام به علم رسمی مشغول بود. حتی درسفر مصر هم قسمتی از اوقات خودرا صرف املاء و تقریر شرحی بر قصیدهٔ تائیهٔ ابن فارض کرد. دعاوی غریبه هم که نه باطور اهل علم می سازد و نه باطور اهل ریاضت از شیخ او ابن عربی و از یاران و شاگردانش امثال سعد الدین حمویی و عفیف‌الدین تلمسانی نقل می‌شد که ظاهراً همانها را اصحاب شیخ سخنان بلند تلقی می کردند. البته اینگونه اقوال با سخنان مولانا تجانس نداشت و اینکه بعضی می پندارند سخن مولانا و حتی عطار و سنائی را جز با کمک این اقوال نمی توان دریافت دعوی‌بی حجت است. غیر از اشارت به طعانه در مثنوی از یک حکایت مناقب ۱/۲۱۹ که به موجب آن مولانا نزدیک زاویهٔ شیخ صدر الدین معارف می گوید و به تعریض خاطرنشان می کند که آنچه هر روز در ینجا گفته می آید پوست پوست است و از ذکر دوست خالی است برمی آید که آنگونه سخنان بلند قوم را مولانا با نظر قبول نمی دیده است با آنکه از بعضی اصحاب صدرالدین هم اقوالی درتعظیم قدر مولانا در افلاکی نقل است اشارت آمیخته به تعریض مولانا در حق آنها قابل ملاحظه است که می گوید: قال الجراح المسیحی شرب عندی طائفة من اصحاب شیخ صدرالدین ~ فیه ما فیه /۱۲٤.

۲۰ و ۲۱ــ در بارهٔ شطحیات صوفیه و تاویلات آنها رجوع شود به شرح شطحیات روزبهان بقلی، طبع هنری کوربین، طهران ۱۹٦٦؛ و تفصیلات مذکور در اللمع فی التصوف سراج،طبع مصر /٤۵۳ ~. درباب کسانی که به سبب استغراق در علم رسمی مجالس مولانا را نمی پسندیده‌اند مقایسه شود با اشارات خود وی: این کسانی که تحصیلها کردند و در تحصیلند می پندارند اگر اینجا ملازمت کنند علم را فراموش کنند و تارک شوند~فیه ما فیه /۱۵٦. معهذا از زبان بعضی از ین اصحاب شیخ‌صدرالدین که اهل تحصیلها بوده‌اند نیز درروایات افلاکی اقوالی حاکی از تعظیم شیخ آنها در حق مولانا نقل شده است که بر تقدیر صحت اعتقاد باطنی خود آنها را هم بیان می کند، مقایسه شود با مناقب ۱/٦۰ــ۳۵۹.

۲۲ــ از عبدالله مبارک «نقل است که گفت هر که راه ادب آسان گیرد خلل در سنت‌ها پدید آید و هر که سنت‌ها آسان گیرد او را از فرایض محروم گردانند و هر که فرایض آسان گیرد از معرفتش محروم گردانند و هر که از معرفت محروم بود دانی که که بود». تذکرة الاولیاء ۱/۱۸٦.

۲۳ــ الجلاجلی البصری یقول: التوحید ـ یوجب الایمان فمن لاایمان له لا توحید له، و الایمان یوجب الشریعه فمن لاشریعة له لاایمان له و لا توحید له، و الشریعه توجب الادب فمن لاادب لا شریعة له و لا توحید. اللمع فی التصوف /۱۹۶؛ مقایسه شود با: بدانکه منشأجمیع آداب اخلاق و احوال نبوی و اقوال (و) افعال مصطفوی است. هر متابعی به قدر متابعت از آداب او نصیبی یافته. پس کمال آداب مستفاد بود در کمال متابعت و آن خاصهٔ صوفیان است. مصباح الهدایه /۲۰۸.

۲۴ــ در باب معنی وسواس و خناس رجوع شود به تفسیر میبدی: قیل: الوسواس هواسم الشیطان الذی یمس ابن آدم بطیفه و یخیّل الیه و یؤذیه و یفزعه فی منامه، و الخناس صفته و خنوسه انّه یدخل صدرابن آدم یضع خرطومه علی قلبه یوسوس الیه مادام ناسیاً لله عزّ و جلّ و الاخره فاذا ذکر ابن آدم الله خنس الشیطان و کفّ خرطومه و تاخر ـ. کشف الاسرار، ج ۶۷۴/۱۰؛ قال انس: قال رسول الله صلی الله علیه و سلم ان الشیطان واضع خرطومه علی قلب ابن آدم فان هو ذکرالله تعالی خنس و ان نسی الله تعالی التقم قلبه. احیاء ۲۸/۳؛ مقایسه شود با قصهٔ خناس که در درون آدم و حوّا جای گرفت و عطار در الهی نامه آن را از قول حکیم ترمذی نقل می کند و در واقع «تفسیر گونه‌یی است از آیهٔ: الخناس الذی یوسوس فی صدور الناس و شاید برای تقریب مضمون حدیث: ان الشیطان یجری من ابن آدم مجری الدم ـ نیز وضع و نقل شده است». فروزانفر، شرح احوال عطار /۲ــ۱۷۱ـ. روایت، در تذکره هم به وسیلهٔ عطار نقل شده است: محمدِ علیّ حکیم نقل کرده است که چون آدم و حوا به هم رسیدند و توبهٔ ایشان قبول افتاد روزی آدم به کاری رفت ابلیس بچهٔ خود را خناس نام پیش حوا آورد و گفت مرا مهمی پیش آمده است بچهٔ مرا نگاه‌دار تا باز آیم حوا قبول کرد ابلیس برفت چون آدم باز پس آمد پرسید که این کیست گفت فرزند ابلیس ـ آدم او را ملامت کرد ـ و آن بچه را بکشت و پاره پاره کرد و هر پاره ازشاخ درخت‌بیاو یخت و برفت ابلیس باز آمد و ـ فرزند را آواز داد به هم پیوست و زنده شد ـ پس ابلیس برفت و آدم بیامد و او را بدید ـ پس او را بکشت و بسوخت و خاکستر او رانیمی به آب انداخت و نیمی به باد برداد و برفت ابلیس باز آمد و فرزند طلبیدحواحال بگفت ابلیس فرزندرا آوا کرد آن اجزاء او به هم پیوست و زنده شد ـ پس ابلیس برفت آدم بیامد دیگر بار او را بدید درخشم شد ـ و خناس را بکشت و قلیه کرد یک نیمه خود بخورد و یک نیمه به حوا داد ـ چون ابلیس باز آمد و فرزند طلبید حوا حال باز گفت ـ ابلیس گفت مقصود من این بود تا خود را در درون آدم راه دهم چون سینهٔ او مقام من شد مقصود من حاصل گشت. تذکرةالاولیاء ۷/۲ــ۹۶؛ مقایسه شود با الهی نامه /۸ــ۱۲۷. در بارهٔ وساوس ابلیس و سابقهٔ آن رجوع شود به ثعلبی، قصص الانبیاء /۳۱ــ۳۰؛ تاریخ بلعمی، به تصحیح ملک الشعراء بهار/۸۱ــ۸۰.

۲۵ــ در باب تاثیر تربیت در تبدیل عادت که مولانا از آن به تبدیل مزاج تعبیر می کند رجوع شود به قول خواجه نصیر طوسی: خلاف کرده‌اند در آنکه خُلق هر شخصی او راطبیعی بود یعنی ممتنع الزوال ـ یا غیر طبیعی ـ گروهی گفته‌اند بعضی اخلاق طبیعی باشد و بعضی به اسباب دیگر حادث شود و مانند طبیعی راسخ گردد و قومی گفته‌اند همه اخلاق طبیعی باشد و انتقال از آن ناممکن و جماعتی گفته‌اند هیچ خلق نه طبیعی است و نه مخالف طبیعت ـ و از ین سه مذهب حق مذهب آخرست ـ و مذهب اول و دوم مؤدّی است به ابطال قوت تمییز و رویت، ورفض انواع تادیب وسیاست و بطلان شرایع و دیانات و اهمال نوع انسان ازتعلیم و تربیت. اخلاق ناصری، طبع مجتبی مینوی /۱۰۲.

۲۶ــ اهمیت ذکر در نزد صوفیه مبتنی برآنست که حجاب سالک، نسیان از حق، و حقیقت معرفت تذکر

معروف به طریق رفع ذهول و نسیان است و گویند اشارت آیهٔ شریفهٔ و اذکر ربّک اذانسیت (۲٤/۱۸) هم به همین معنی ناظرست یعنی بعد از نسیان ماسوای من مرایاد کن تا به شرکت نبود. مرصاد /۲٦۸؛ و (شبلی) گفت فاضلترین ذکری نسیان ذاکرست در مشاهدهٔ مذکور. تذکرة الاولیاء ۱۷۷/۲. جهت انواع ذکر وآداب آن در نزد سلاسل صوفیه از جمله رجوع شود به: مرصاد العباد /۲٦۷ ~؛مقایسه شود با: رشحات عین الحیات ٤۳/۱ و ما بعد. در بارهٔ تاثیر ذکر در رفع وساوس رجوع شود به قول غزالی: لا یمحو وسوسة الشیطان من القلب الا ذکر ما سوی ما یوسوس به ~ و ذکر الله هوالذی یؤمن جانبه و یعلم انه لیس للشیطان فیه مجال و لا یعالج الشئ الا بضده و ضد جمیع وساوس الشیطان ذکر الله لاستعاذه و التبری عن الحول والقوه ~ و ذلک لایقدر علیه الا المتقون الغالب علیهم ذکر الله تعالی ~. احیاء ۲۷/۳؛ مقایسه شود نیز با:

Anawati- Gardet., Mystique musulmane, Paris 1961/ 187 sqq.

۲۷— المرءیطیر بهمته کالطیر بجناحیه. اسفراینی، کاشف الاسرار /۹۲، ۱۱۷؛ مقایسه شود با گفتهٔ سلطان ولد:

پرو بال است همت انسان　　　مرد بی همت است چون حیوان

ولد نامه/۳۲٤؛ رجوع شود نیز به فیه ما فیه /۲۹۱ و مرصاد العباد /٤۲٤ و ٦۵۱. به مناسبت همین تشبیه به بال، همت را بعضی عرفا براق عارفان هم خوانده‌اند:

یسمی براق العارفین الی العلی　　　علیه صعود الروح نحوالحقیقه

عبدالکریم جیلی، الانسان الکامل ۲۲/۲.

۲۸— در باب قابلیت و اقوال راجع به آن رجوع شود به: ابن عربی، فص شیثی،فصوص الحکم / ۵۹؛ مقایسه شود با: رسالهٔ قابلیت، صاین الدین ترکه، چهارده رسالهٔ فارسی /۲۷۱ ~؛ شیخ محمد لاهیجی، شرح گلشن راز /۸٤، ۳۵٤ ~.

۲۹— چنانکه از رسول نقل می کنند که خداوند به صورت و مال شما نمی‌نگرد به دل و کردار شما می نگرد. کیمیای سعادت /۷٤۳. ان الله لاینظر الی صورکم و اموالکم و لکن ینظر الی قلوبکم و اعمالکم احادیث مثنوی / ۵۹.

۳۰— چنانکه جنید شبلی را به مدت یک سال به دریوزگی وامی دارد، تذکرة الاولیاء ۱٦۱/۲ و شیخ ابوسعید نو مریدی را به بازار برای خرید و حمل شکنبه و جگر بند می فرستد، اسرار التوحید /۱٦۰ و نظایر این امور، نزد صوفیه برای مقهور کردن نفس و لجام کردن رعونتهای انسانی، مکرر توصیه می شده است.

۳۱—
I Fioretti di San Francesco,Capitolo VIII, ed
Rizzoli, Milano 1957/26- 28.

عبارت سان فرانچسکو مقایسه شود با قول منسوب به ابراهیم ادهم در روایت ابراهیم ادهم: دیگر بار اندر بارانی عظیم به دهی فراز رسیدم ~ به مسجدی فرا رسیدم مرا اندر آنجا نگذاشتند. کشف المحجوب /۷۷.

۱۵

۱— در بارهٔ طور وراء عقل، عزالی گوید: و وراء العقل طور آخر تفتح اخری یبصر بها الغیب ~ المنقذ من الضلال /۳۵ ~ عین القضاة در زبدة الحقایق مکرر از طومار وراء عقل سخن می گوید و تصدیق به وجود آن را

الزام می کند. از جمله می گوید: و لا تستبعدن وجود ذلک فان وراء العقل اطوار کثیره و لا یعرف عددها الا الله عزوجل. زبدة الحقایق، طبع عفیف عسیران /۲۷ — ۲۶، مقایسه شود با ۹۸—۹۲. قول عبدالرزاق لاهیجی درین باب نظرگاه متکلمان را نشان می دهد: و منها حدیث طور وراء العقل فانّه یمتنع ان یکون طور وراء طورالعقل الا النبوّة و الرسالة و الوحی و لوجاز ذلک لبطلت الشرایع و جمیع الاحکام. شوارق الالهام ۴۳/۱. معهذا طور وراء عقل که غزالی مطرح می کند نیز در واقع همان طور وحی و نبوت است.

۲— و (شبلی) گفت: علم الیقین آنست که به ما رسید بر زبان پیغمبران علیهم السلام و عین الیقین آنست که خدا به ما رسانید از نور هدایت به اسرار قلوب بی واسطه و حق الیقین آنست که بدان راه نیست. تذکرة الاولیاء ۱۷۷/۲.

۳ و ۴— درباب خبر کمیل و شرح آن در کلام صوفیه رجوع شود به: نه شرقی نه غربی انسانی، چاپ دوم /۲۴۲. عبارت دیباچه که اینجا بدان اشارت رفته است چنین است: فمن کان یرجو لقاء ربّه فلیعمل عملاً صالحاً و لا یشرک بعبادة ربّه احداً. دفتر پنجم، دیباچه.

۵— یکی پیش مولانا شمس الدین تبریزی ~ گفت که من به دلیل قاطع هستی خدا را ثابت کرده‌ام بامداد مولانا شمس الدین فرمود که دوش ملایکه آمده بودند و آن مرد را دعا می کردند که الحمدلله خدای مارا ثابت کرد خداش عمردهاد در حق عالمیان تقصیر نکرد ای مردک خدا ثابت است اثبات او را دلیلی می نباید، اگر کاری می کنی خودرا به مرتبه و مقامی پیش او ثابت کن و اگر نه او بی دلیل ثابت است. فیه ما فیه /۹۲.

۶ و ۷— اتفق المسلمون علی انه تعالی سمیع بصیر لکنهم اختلفوا فی معناه فقالت الفلاسفه و الکعبی و ابوالحسین ذلک عبارة عن علمه تعالی بالمسموعات و المبصرات و قال الجمهور مناومن المعتزله و الکرامیه انهما صفتان زائدتان علی العلم. تلخیص المحصل /۲۸۷. در مورد اسماء الهی: اختلف العلماء فی ان اسماء الله تعالی توقیفیه ام اصطلاحیه؟ قال بعضهم لا یجوز اطلاق شئ من الاسماء و الصفات علی الله تعالی الا اذا کان وارداً فی القرآن و الاحادیث الصحیحة و قال آخرون کلّ لفظ دلّ علی معنی یلیق بجلال الله و صفاته فهو جائز و الافلا. تفسیر کبیر امام فخر ۱۵۲/۱. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به: غزالی، المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی، بیروت ۱۹۷۱/۳—۱۹۲؛ شرح گلشن راز /۵۵۸ ~.

۸— ارادهٔ خدای تعالی را مشیت و مشیئت هم می خوانند. الارادة و المشیئة عبارتان عن صفة فی الحی توجب تخصیص احد المقدورین فی احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الی الکل. و قال (المولوی عبدالرحمن الجامی)~: مشیئة الله هی الاختیار الثابت له و لیس اختیاره سبحانه علی النحو المتصور من اختیار الخلق الذی هو تردد واقع بین امرین کل منهما ممکن الوقوع عنده فیترجح احدهما لمزیة مصلحة وفائدة~. کشاف ۷۳۱/۱. جهت اقوال قدماء شیعه درین باب رجوع شود به شرح عقاید الصدوق، شیخ مفید، ضمیمهٔ اوائل المقالات وی، به اهتمام واعظ چرندابی، تبریز ۱۳۳۱/۱۹—۱۵.

۹— حدیث: تفکّروا فی آلاء الله و لا تفکروا فی ذاته. احادیث مثنوی /۱۴۲. نزد صوفیه غالباً مستند اجتناب از خوض در مقاصد حکماء و غور در مسائل برهانی مربوط به ذات و صفات تلقی شده است چرا که آلاء الهی آثار حق است نه اوصاف و صفات او. از جمله رجوع شود به: شرح گلشن راز /۸۷~؛ مقایسه شود با قول ابن رشد در الزام نظر در عالم: انّ الشرع دعا الی اعتبار الموجودات بالعقل و تطلب معرفتها به فذلک بیّن فی غیر ما آیة من کتاب الله. فصل المقال، طبع گوتیه /۱.

۱۰— فروغی، سیر حکمت در اروپا ۱۴/۱—۱۳؛ مقایسه با:

Xenophanes. Ed. Bergk, Frag .

ایضاً مقایسه شود با: با کاروان اندیشه /۲۷۹.

۱۱— واله المعتقد مصنوع للناظر فیه فهو صنعه: فثنائه علی ما اعتقده ثنائه علی نفسه و لهذا یذمّ معتقدغیره ولو انصف لم یکن له ذلک. الا ان صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شک فی ذلک لاعتراضه علی غیره فیما اعتقده فی الله اذلوعرف ما قال الجنید: لون الماء لون انائه لسلّم لکلّ ذی اعتقاد معتقده و عرف الله فی کل صورة و کل معتقد. فص محمدی، فصوص الحکم /۲۲۶؛ مقایسه شود با:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست یقین کردی که دین در بت پرستی است

شرح گلشن راز/۱ ٦٤.

۱۲—

Ciceron, de Natura Deorum III, 15.

ظاهراً بعضی حکماء مسلمین هم در قول به تنز یه به نظایر این اقوال تفوه کرده‌اند: کما ان منهم من نفی علمه بشئ اصلاً ~ الاسفار ۸/۱۸۰.

۱۳— لانّ من کان وجوده واجباً بذاته لم یکن مسبوقاً بالعدم و من کان غیر مسبوق بالعدم لزم ان یکون قدیماً بالحکم. الانسان الکامل ۱/٦٩.

۱٤و۱۵— تقر یر حدوث عالم نزد متکلمان مبنای اثبات محدث و صانع آن تلقی می شده است: و ممّا یبین ذلک (ای ان للخلق صانعاً) ان القطن لایجوز ان یتحول غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغیر ناسج و لاصانع و لا مدبر، و من اتخذ قطنا ثم انتظران یصیر غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغیر صانع و لا ناسج کان عن العقل خارجاً و فی الجهل و الجا و کذلک من قصد الی بر یّة لم یجد فیها قصراً مبنیاً فانتظر ان یتحول الطین الی حالة الآجر و ینتضد بعضه علی بعض بغیر صانع ولابانٍ کان جاهلاً و اذا کان تحول النطفة عَلَقةً ثم مضغةً ثم لحماً و دماً و عظماً فی الاعجوبة کان اولی ان یدلّ علی صانع صنع النطفة ونقلها من حال الی حال. اشعری، کتاب اللمع فی الرد علی اهل الز یغ و البدع، طبع بیروت ۱۹۵۳/۷—٦. ایضاً: انّه لوجازان یکون العالم یبدء من قبل نفسه بمرّة لجائز ان یذهب کلّه بمره فاذا لم یکن بل کان علی الاختلاف حتی لم یکن تختلف علیه الاحوال الا بالاغیار نحو حیّ یموت و متفرق یجتمع وصغیر یکبر و خبیث یطیب، ابداً یتغیر باغیار تحدث فعلی ذلک جملته، لا یحتمل ان یکون لا بغیره و لوجاز ذالجاز ان تتغیر الوان الثوب بنفسه لاباصباغ او السفینه تصیر علی ما هی علیها بذاتها فاذا لم تکن و لابد من علیم بنشئها، قدیر به یکون، فکذلک [ما نحن فیه] و بالله التوفیق. ابو منصور ما تر یدی، کتاب التوحید /۱۹ — ۱۸. و از ینگونه اقوال پیداست که نفی حدوث در نزد آنها مرادف با نفی صنع و نفی صانع محسوب می شده است و اینکه غزالی حکماء را به جهت آنچه وی آن را نفی حدوث و قول به قدم می خواند تکفیر می کند از همین جاست. اما قول حکماء چنانکه ابن رشد خاطر نشان می کند، بدان معنی که اشعر یه و متکلمان پنداشته‌اند نیست و وجود صانع را هم انکار ندارند بلکه در اثبات آن اقامهٔ برهان هم می کنند. از ین روست که نزاع اشاعره ومخالفان دیگر را با حکما در ین مسأله ابن رشد از مقولهٔ جدال لفظی تلقی می کند و می گو ید: و اما مسالة قدم العالم او حدوثه فان الاختلاف فیها عندی بین المتکلمین الاشعر یة و بین الحکماء المتقدمین یکاد ان یکون راجعاً للاختلاف فی التسمیه و بخاصة عند بعض القدماء، فصل المقال /۱۳. برای تفصیل نزاع رجوع شود به تهافت التهافت ابن رشد. درباب رسالهٔ ابن غیلان معروف به فر ید غیلانی، و احوال خود وی، مقایسه شود با: دکتر دبیح الله صفا، تار یخ ادبیات، ج ۲۷۸/۲ ~.

۱۶— سی مرغ عطار بعد از وصول به حضرت، در دنبال تشویر و خجلت از هستی خویش، به نور سیمرغ چهرهٔ وی را مشاهده می کنند اما چون از خود می نگرند خود را و سیمرغ را جدا می بینند و چون از سیمرغ در خود می نگرند یکی می بینند و این تعبیری است از نوعی وحدت شهودی که از جهت حق همه وحدت می بیند و از جهت خلق همه کثرت. در عین حال کثرت سی مرغ سایه یی از وجود سیمرغ و وحدت اوست و اعیان با وجود کثرت چون در وحدت وی فانی گردند جز وحدت هیچ باقی نمی ماند و کثرتها مثل سایه در خورشید محو می شوند. معهذا عطار از کشف راز و شرح اشارت تن می زند و بر خلاف صوفی معاصر خود محیی الدین ابن عربی آنجا که مرتبهٔ شهود وحدت و وحدت شهودی را در گرو فناء کثرت در وحدت و بقاء به فنا می بیند، مجال گفتار نمی یابد. در بارهٔ مأخذ منطق الطیر عطار و ارتباط آن با رسالة الطیر غزالی که شیخ در عین حال آن را در حد بارزتری به نهایت مرتبهٔ وحدت می کشاند رجوع شود به: فروزانفر، شرح احوال و آثار عطار/۳۳۹ و ما بعد؛ مقایسه شود با: فرار از مدرسه، چاپ دوم /۱٤۵.

۱۷— خود شیخ در مقدمهٔ فصوص الحکم تصریح می کند که در عشر آخر محرم سنهٔ ٦۲۷ در محروسهٔ دمشق پیغمبر را به خواب می بیند: و بیده صلی الله علیه و سلّم کتاب فقال لی هذا کتاب فصوص الحکم خذه و اخرج به الی الناس ینتفعون به،فصوص /٤۷. و بعد از وی نیز شارحان و اصحاب مکتب وی غالباً آن را به همین نظر می نگریسته اند چنانکه شیخ داود قیصری در مقدمهٔ شرح فصوص الحکم خویش در باب آن می گوید: کتاب فصوص الحکم الذی اعطاه النبی صلی الله علیه و سلم الشیخ الکامل المکمل ـ محیی الملة و الحق والدین. و شیخ صدرالدین در فکوک از آن بدینگونه یاد می کند: و هو من خواتم منشآته و اواخر تنزلا ته وردمن منبع المقام المحمدی ـ فجاء مشتملاً علی زبدة ذوق نبینا صلوات الله علیه ـ. حتی سیّدحیدر آملی هم با آنکه در بعضی مسائل از جمله مسألهٔ ولایت موافق با نظر شیخ نیست در شرحی که به نام نص النصوص بر فصوص وی دارد و اقدام خودرا هم به انشاء این شرح به امر حق می داند از کتاب فصوص شیخ همین تلقی را دارد: ثم امرنی (الحق تعالی) بشرح فصوص الحکم الذی هو منسوب الی رسول الله صلی الله علیه و سلم و اعطاه للشیخ الاعظم محیی الدین الاعرابی (کذا) قدس الله سره فی النوم و قال له: اوصله الی عباد الله المستحقین المستعدین. مقایسه شود با، جامع الاسرار، مقدمه /۱۳؛ فکوک، هامش شرح منازل السائرین /۱۸٦. و آنگونه که مؤیدالدین جندی به مناسبت اشتمال آن بر اسرار نبوی اشارت می کندظاهراً به همین سبب ارتباط آن با منبع محمدی باشد که: نهی الشیخ رضی الله عنه ان یجمع بین هذا الکتاب و بین غیره من الکتب فی مجلد واحد سواء کان من مصنفاته او مؤلفات غیره من افاضل اصحاب التحقیق ـ. جندی، شرح فصوص /۵ ـ.

۱۸— شیخ صدرالدین تصریح می کند که: انی لم استشرح من هذا الکتاب علی منشئه رضی الله عنه سوی الخطبة لاغیر لکن منّ الله علیّ ببرکته ان رزقنی مشارکته فی الاطلاع علی ما اطّلع علیه. فکوک، هامش شرح منازل /٦—۱۸۵. و موید الدین جندی هم این نکته را در مورد خود شیخ صدرالدین یاد می کند که: لقد کان سیدی و سندی ـ صدرالحق و الذین ـ رضی الله عنه و ارضاه به منه شرح لی خطبة الکتاب و قد اظهر وارد الغیب علیه آیاته ـ و استغرق ظاهری و باطنی روح نسماته ـ فافهمنی الله من ذلک مضمون الکتاب کلّه فی شرح الخطبة ـ فلمّا تحقق الشیخ رضی الله عنه منی ذلک ـ ذکر لی انه استشرح شیخنا المصنف ـ هذا الکتاب فشرح له فی خطبته لباب ما فی الباب ـ و انه تصرف فیه تصرفاً غریباً علم بذلک مضمون الکتاب. شرح فصوص الحکم /۱۰—۹.

۱۹ و ۲۰— نفحات الانس /۹۱ — ۴۸۳. در باب تاویل شیخ علاءالدوله، رجوع شود به چهل مجلس /۱۳۷.

۲۱— شیخ صدرالدین با وجود اشتغال به عرفان و طریقت و بر خلاف رسم معهود قدماء صوفیه تمایل به مشرب اهل حدیث نشان می داد و عده‌یی از اکابر و علماء از وی جامع الاصول را سماع داشتند. این گرایش به طریقهٔ اهل حدیث از وصیت نامه‌اش هم پیداست و اوصی اصحابی ان یغسلونی بمقتضی ماهو مذکور فی کتب الحدیث لابمقتضی ماذکرفی کتب الفقه و یکفنونی فی ثیاب الشیخ رضی الله عنه و ازار ابیض ایضاً و یبسطوافی اللحد سجادة الشیخ اوحدالدین رحمه الله و لایصحبوا جنازتی احداً من قراء الجنائز و لا یبنوا علی قبری عمارة ولا سقفاً بل یبنون بحجارة وثیقه لا غیر لئلا یندر او یعفو آثره. ابراهیم حقی، تاریخ قونیه (ترکی) /۷— ۴۹۶. رجوع شود به فصل ۱۶، شمارهٔ ۱و۲.

۲۲— انّ هذا الوجود الواحد العارض للممکنات المخلوقه لیس مغایراً فی الحقیقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الاعیان و المظاهر الابنسب و اعتبارات کالظهور و التعین و التعدد الحاصل بالاقتران و قبول حکم الاشتراک و نحو ذلک من النعوت التی تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر. النصوص، ذیل شرح منازل /۲۹۶.

۲۳— انه هو الموجود وحده لیس لغیره حقیقه و لاوجود حقیقة فلیس خلقه للاشیاء خارجاً عنه اذلا خارج عنه لکونه هوهو وحده فلا خارج و لاداخل فهو جامع بذاته فی نفسه. مؤیّد الدین جندی، شرح فصوص الحکم /۴— ۳۷۳.

۲۴ و ۲۵— و قد صدق من قال ان الوجود عین حقیقة الواجب و غیر حقیقة کل ممکن ~ فان ذات الحق هو الوجود من حیث هو وجود فان اعتبرته کذلک فهو المطلق ای الحقیقه التی هی مع کل شئ لابمقارنته فان غیر الوجود البحت هوالعدم المحض فکیف یقارنه ما به موجود و بدونه معدوم. اصطلاحات عبدالرزاق کاشانی، هامش شرح منازل السایرین /۱۰۰—۹۹.

۲۶— اعلم انّ الحق من حیث اطلاقه الذاتی لایصح ان یحکم علیه بحکم او یُعرف بوصف او یضاف الیه نسبة ما من وحدة او وجوب وجود او مبدئیة او اقتضاء ایجاد او صدور اثر او تعلق علم منه بنفسه اوبغیره لانّ کل ذلک یفضی بالتعین و التقید. کتاب النصوص، شرح منازل /۲۷۵.

۲۷— اعلم انّ الحق هو الوجود المحض الذی لااختلاف فیه و انه واحد وحدة حقیقیه لا یتعقل فی مقابله کثرة و لا یتوقف تحققها فی نفسها و لاتصورها فی العلم الصحیح المحقق علی تصور ضدلها ~ بل هی لنفسها ثابته مثبِة لامثبتة. کتاب النصوص /۲۹۴.

۲۸— الوجود فی حق الحق عین ذاته وفیماعداه امرزایدعلی حقیقته و حقیقه کل موجود عبارة عن نسبة تعیّنه فی علم ربّه ازلاً و تسمی باصطلاح المحققین من اهل الله عیناً ثابتاً. النصوص /۲۹۵.

۲۹— و الحقایق من حیث معلومیتها و تعیّن صورها فی علم الحق الذاتی الازلی یستحیل ان تکون مجعوله لاستحالة قیام الحوادث بذات الحق و استحالة ان یکون الحق ظرفاً لسواه او مظروفاً و لمفاسد اخری لایخفی علی المستبصرین. کتاب النصوص /۲۹۵.

۳۰ و ۳۱ و ۳۲— سبحان من اظهر الاشیاء ~ فتوحات مکیه ۶۰۵/۲ فما نظرت عینی الی غیر وجهه، ولاسمعت اذنی خلاف کلامه. ایضاً ۶۰۴/۲. انّ الله لایستحی عن الحق، ایها الشخ لو سمعت من احد انه یقول فضلة الشیخ عین وجود الشیخ لا تسامحه البتة بل تغضب علیه فکیف یسوغ بعاقل ان ینسب الی الله هذا الهذیان ~ نفحات الانس /۴۸۸.

۳۳ و ۳۴— و من اسمائه الحسنی: العلیّ. علی من و ما ثَمّ الاّهو؟ فهو العلی لذاته،وعن ماذا و ما هو الاهو؟ فعلوّه لنفسه و هو من حیث الوجود عین الموجودات فالمسمی محدثات هی العلیّة لذاتها و لیست الاهو. فهو العلی لاعلو اضافة لانّ الاعیان التی لها العدم الثابته فیه ما شمت رائحة الوجود (نسخهٔ مطبوعه: من الموجود). فهی علی حالها مع تعداد الصور فی الموجودات. فص ادریسی، فصوص الحکم/۷٦.

۳۵— فانّ للحق فی کل خلق ظهوراً فهو الظاهر فی کلّ مفهوم و هوالباطن عن کلّ فهم الا عن فهم من قال ان العالم صورته و هویته. فص نوحی، فصوص الحکم /٦۸.

۳٦— و صور العالم لایمکن زوال الحق عنها اصلاً فحدّ الالوهیة له بالحقیقة لا بالمجاز کما هوحدالانسان اذا کان حیّا و کما ان ظاهر صورة الانسان تثنی بلسانها علی روحها و نفسها و المدبر لها کذلک جعل الله صورة العالم تسبح بحمده و لکن لا نفقه تسبیحهم لانا لانحیط بمافی العالم من الصور. فالکلّ آلسنة الحق ناطقه بالثناء علی الحق ~ فهو المثنی و المثنی علیه. فص نوحی، فصوص الحکم/٦۹.

۳۷ و ۳۸— و اعیاننا فی نفس الامرظله لاغیره فهو هویتنا لاهویتنا. فص یوسفی، فصوص الحکم /۱۰٦ و کانت الملائکة من بعض تلک الصورة التی هی صورة العالم المعبّر عنه فی اصطلاح القوم بالانسان الکبیر. فص آدمی، فصوص /٤۹.

۳۹— فان الاله المطلق لایسعه شئ لانه عین الاشیاء و عین نفسه و الشئ لایقال فیه یسع نفسه ولا لایسعها. فص محمدی، فصوص الحکم/ ۲۲٦.

٤۰— گوید: و ما به حسن ظن اعتقاد کرده‌ایم به امکان صدق این دعوی نه بر نهجی که از کتب و رسایل این طایفه مفهوم تواند شد. گوهر مراد، مقالهٔ دویم، باب سیم، فصل سیم؛ مقایسه شود با: طرایق الحقایق ۱٦۷/۱. و این است قول مولف حدیقة الشیعه: و بعضی از متاخرین اتحادیه مثل محیی الدین عربی ~ به وحدت وجود قایل شده‌اندو ~ سبب تمادی وطغیان ایشان در کفرآن بود که به مطالعهٔ کتب فلاسفه مشغول شدند و چون بر قول افلاطون و اتباع او اطلاع یافتند از غایت ضلالت ~ این معنی را لباس دیگر پوشانیده وحدت وجودش نام کردند و چون معنای آن را از ایشان پرسیدند از روی تلبیس گفتند که این معنی به بیان در نمی‌آید ~ علمای صوفیه نه تنها همین معنی را از فلاسفه دزدیده‌اند بلکه اکثر مسائل ایشان را از کتاب (های) ایشان اقتباس نموده‌اند و در آن تصرفها نموده‌اند. حدیقة الشیعه، طبع قم /٥٦٦.

٤۱— مقایسه شود با قول صدرالمتالهین در ین باب: ان بعض الجهلة من المتصوفین المقلدین ~ توهموا لِضَعفِ عقولهم ~ ان لا تحقق بالفعل للذات الاحدیه ~ مجردة عن المظاهر و المجالی بل المتحقق هوعالم الصورة و قواها الروحانیه ~ و ذلک القول کفر فضیح و زندقة صرف ~ و نسبة هذا الامر الی اکابر الصوفیه و رؤسائهم افتراء محض ~ و لایبعد ان یکون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الاکابر اطلاق الوجود تارة علی ذات الحق و تارة علی المطلق الشامل و تارة علی المعنی العام العقلی. اسفار، بیروت ۱۹۸۱، ۷/٦— ۳٤٥.

٤۲— مراد قول سنائی است در قصیده‌یی مشهور که دو بیت آن این است:

خیز تا زآب روی بنشانیم — گرد این خاک تودهٔ غدار
پس به جاروب لافرو روبیم — کوکب از صحن گنبد دوار

دیوان سنائی، به کوشش دکتر مظاهر مصفا/۱۱۸.

٤۳— رجوع شود به تقریری که امام ربانی در مکتوبات احمدیه ازمساله کرده است. دنبالهٔ جستجو /۱٤—۲۱۳؛ مقایسه شود نیز با /۲۱۲.

۴۴ــ رجوع شود به همین یادداشتها، فصل ۱۱، شمارهٔ ۲۷؛ همچنین مقایسه شود با قول عین القضات همدانی: یقول العارف ان الله مع کل شئ و هومع ذلک قبل کل شئ قبلیة لا تتناهی،و یقول: لیس فی الوجود شئ هو مع الله و لا بعده و لا یتصور ان یکون بهذه الصفة شئ فی الوجود ~. الفصل الثالث والسبعون، زبدة الحقایق،طبع عفیف عسیران /۷۶؛ نیز رجوع شود به تقریر و ایضاح صدر المتالهین: اعلم ان القول بان العالم غیر موجود مع الحق فی مرتبة وجوده قول محصل لا شبهة فیه عند العلماء لکن الثابت بالبرهان ~ ان الحق موجود مع العالم و مع کل جزء من اجزاء العالم و کذا الحال فی نسبة کل علة مقتضیة بالقیاس الی معلولها ~ و الدلیل علی ما ذکرنا قوله سبحانه: هومعکم اینما کنتم ~ فهومع کل موجود بکل جهة من غیر تقیید ولا تکثر. الاسفار الاربعه، طبع بیروت ۲/۳ــ ۳۳۱. حاصل اقوال آنکه قول به معیت اشیاء با حق موهم حلول سریانی است و نارواست اما معیت حق با اشیاء عبارت از معیت قیومیه است و درست است.

۴۵ــ بدانکه سلوک عبارت از سیرست و سیر الی الله باشد وسیر فی الله باشد سیر الی الله نهایت دارد اما سیر فی الله نهایت ندارد. سیر الی الله عبارت از آنست که سالک چندان سیر کند که از هستی خود نیست شود و به هستی خدا هست شود ~ و سیر فی الله عبارت از آنست که سالک چون به هستی خدا هست شد ~ چندان دیگر سیر کند که اشیاء را کماهی و حکمت اشیاء را کماهی بداند و ببیند. عزیز نسفی،انسان کامل /۱۳ــ۱۲.

۴۶ــ علی بن ابی طالب علیه السلام از ین حال چنین بیان می کند: ما نظرت فی شئ الا و رایت الله فیه. تمهیدات / ۲۸۰.نظیر قول در یک روایت هجویری به محمد بن واسع منسوبست. کشف المحجوب /۱۱۱ و ۴۲۸. همچنین از شبلی بدین صورت نقل است که گفت: ما رأیت شیئاً قطّ الا الله. کشف /۴۲۸. جهت مراتب این گونه احوال در رؤیت رجوع شود به: لاهیجی، شرح گلشن راز /۶۱ــ ۶۰. مقایسه شود با قول مولانا در ین باب و جوابی که در ین معنی به دخل یک مدعی داد. مناقب العارفین ۱/۱۱ــ۱۰؛ همچنین رجوع شود به قول امام فخر در ین باب که فحوای برهان صدیقان را بر آن مبتنی می کند؛ مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۸، شمارهٔ ۲۴.

۴۷ــ قال النوری رحمه الله: الیقین هو المشاهده. گفت: یقین مشاهده است و مشاهده را دو معنی باشد یا حضور یا معاینه. شرح تعرف ۱۴۹/۳.

۴۸ــ جمع الجمع: مقام آخر اتم و اعلی من الجمع. فالجمع شهود الاشیاء بالله و التبری من الحول و القوة الا بالله، و جمع الجمع الاستهلاک بالکلیه و الفناء عما سوی الله و هوالمرتبة الاحدی. تعریفات جرجانی /۶۸.

۴۹ــ الفرق الثانی هو شهود قیام الحق بالخلق و رؤیة الوحدة فی الکثرة من غیر احتجاب صاحبه باحدهما من الاخر ~ و الفرق الاول هو الاحتجاب بالخلق عن الحق و بقاء الرسوم الخلقیة بحالها. اصطلاحات عبدالرزاق، هامش شرح منازل /۱۶۱.

۵۰ــ و قد یکون بتبدیل الصفات البشریة بالصفات الالهیه دون الذات فکلما ارتفع صفة من صفاتها قامت صفة الهیة مقامها فیکون الحق حینئذ سمعه و بصره کما نطق به الحدیث، قیصری، شرح فصوص الحکم، مقدمه، الفصل الحادی عشر.

۵۱ــ جوانمردا یحبهم بایحبونه در خلوت خانه هم سِرّ شده است و لا زحمة فی البین ~ من کان لله کان الله له این معنی دارد. عین القضات همدانی، تمهیدات /۳۱ــ۱۳۰. درباب اصل و ماخذ حدیث رجوع شود به:

احادیث مثنوی/۲۹.

۵۲— (شیخ ابوالحسن خرقانی) گفت تا نباشید همه شما باشید خدا می گوید این همه خلق من آفریده‌ام ولیکن صوفی نیافریده‌ام یعنی معدوم آفریده نبود و یک معنی آنست که صوفی از عالم امرست نه از عالم خلق. تذکرة الاولیاء ۲/۱/۲٤۱؛ و همین معنی است که از آن به عبارت «الصوفی غیر مخلوق» تعبیر کرده‌اند و نجم‌الدین رازی رساله‌یی در شرح آن دارد. مقایسه شود با: مجتبی مینوی، احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، چاپ دوم ۸۰/۱۳۵۹.

۵۳— ~ روزی حضرت مولانا با جمع اصحاب به سوی زاویهٔ شیخ صدرالدین می رفتند چون نزدیکتر رسیدند خادم مقام بیرون آمده خدمت کرد که شیخ در گوشه نیست خداوندگار فرمود که خمش کن که از شیخت این قدر نیاموختی که چیزی را که از تو نپرسند نگویی. از آنجا در گذشتند و به مدرسه که در آن حوالی بود در آمدند چندانی معانی و معارف فرمود که توان گفت؟ بعد از آن ساعتی گوش مبارک را بر دیوار مدرسه نهاده سرمی جنبانید فرمود که اصحاب را معلوم است که ما این جایگاه چون آمدیم؟ مقصود کلی آن بود که این بقعهٔ بیچاره به زبان حال به ~ حضرت حق می نالید و زاریها می کرد که چند پوست چند پوست. روزی به معانی دوست مشرف نشوم. الله الهام داد تابدینجا نهضت نموده ساعتی او را به مغز نغز معانی و قدم مبارک یاران مشرف گردانیدم. مناقب العارفین ۲۱۹/۱.

۵٤— ای درویش آن طایفه که هرسه (یعنی شریعت و طریقت و حقیقت) دارند کاملانند و ایشانند که پیشوای خلایقند. ~ ای درویش انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند ~ و این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد ~ در عالم دانایان بسیار باشند، اما آنکه دل عالم است یکی بیش نبود دیگران در مراتب باشند هریکی در مرتبه‌یی ~ عزیز نسفی، انسان کامل /۵—۳.

۵۵— ان افراد هذا النوع الانسانی کل واحد منهم نسخة للاخر بکماله لا یفقد فی احد منهم ممافی الاخر شئ الا بحسب العارض ~ و متی لم یحصل العارض فهم کمرآتین متقابلین یوجد فی کل واحدة منهما ما یوجد فی الاخری. عبدالکریم جیلی، الانسان الکامل، باب الستین ٤٦/۲.

۵٦— برای تفصیل در ین باب و بن بست های اندیشهٔ فلسفی در عصر حاضر رجوع شود به: باکاروان اندیشه، طهران ۱۳۶۳/۴۰۰—۳۹۹.

۱۶

۱— در باب تاریخ وفات این کسان و الواح و مقابر آنها که شامل این تاریخ هاست رجوع شود به: تاریخ قونیه، تالیف ابراهیم حقی به ترکی، به شرح ذیل:

Ibrahim Hakki Konyalí, Konya Tarihi, Konya 1964/ 673- 677

۲—در وصیت شیخ به اصحاب آمده بود: و من کان مجرداً فلیقصدالمهاجرة الی الشام فانه سیحدث فتن مظلمه یعسر سلامة الاکثرین منها و ستذکرون ما اقول لکم. ابراهیم حقی، ماخذ مذکور در شمارهٔ فوق /٤۹۸.

۳ و ٤—در بیان آنکه حضرت مولانا ~ تا در صورت بود نور او در آسمان و زمین می تافت اکنون عالم و عالمیان به طفیل اولاد او می زیند. ولدنامه /۲۹۵. سلطان ولد از اینکه پسرش عارف چلبی غالباً به سخنان مولانا مشغول و مشغوف بود متغیر بود و یک بار که از ین بابت بر پسر اعتراض کرد از وی خواست که

می خواهم بعد از ین از من بگویی. مقایسه شود با مناقب العارفین ۲/۱۱—۹۱۰.

۵—بر حسب آنچه خود وی تصریح دارد هفت سال، ولیکن در روایت افلاکی هفتاد سال آمده است که تحریف و اشتباه یا مبالغه است. ولدنامه /۱۳۰؛ مقایسه شود با مناقب ۲/۷۸٦.

٦—رسالۀ سپهسار /۱۵۱ نود و شش سالگی می گوید و این قول ولادت وی را در ٦۱٦ الزام می کند که درست نیست و مولانا در آن هنگام طفل دوازده ساله‌یی بوده است که به همراه پدر مهاجرت کرده است. احتمال آن هم که بتوان ولادت مولانا را به سالها قبل از ٦۰٤ بالا برد ظاهراً باقراین وامارات دیگر قابل قبول نمی نماید. مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۲، یادداشت شمارۀ ۲۲.

۷—در باب دلایل ردانتساب این دفتر به مولانا رجوع شود به: فروزانفر، رسالۀ شرح احوال مولوی /۱٦۱ — ۱۵۹.

۸—بعد از آن فرمودند وقتی رسول علیه الصلوة و السلام در میان یاران بود، فرمودند: من یضمن واحدة اضمن له بالجنه، یعنی هر که یک چیز قبول کند برای او بهشت است. فقال ثوبان انا یا رسول‌الله ~ رسول الله علیه الصلوة و السلام فرمود: سوال مکن از مردمان چیزی. ثوبان قبول کرد. مثنوی مولوی معنوی قدس سره:

گفت پیغمبر که جنت از اله — گرهمی خواهی زکس چیزی مخواه
ورنخواهی ضامنم پس مر ترا — جنت الماوی و دیدار خدا

بعد از آن هرگز از کسی سوال نکرد تا به حدی ~ خیر المجالس، ملفوظات حضرت شیخ نصیرالدین محمود چراغ دهلی، مرتبۀ مولانا حمید قلندر، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات از خلیق احمد نظامی، مطبوعات شعبۀ تاریخ مسلم یونیورسیتی علی گر، ۱۹۵۹/٤—۱٦۳. عبارت سید علی همدانی و شعر مولانا: حضرت صمدیت می فرماید که ای محمد گمان مبر که بندگان جان‌باز عاشق تن گداز حضرت خداوندی ما مرده‌اند بلکه ~ به حیات جاودانی زنده‌اند ~ اگرچه غافلان جاهل آن طایفه را از مقبوران مقبرۀ موتی شمرند و به دیدۀ اعوری در فنای بشریت ایشان نگرند. نظم:

به روز مرگ چوتابوت من روان باشد — گمان مبر که مرامیل این جهان باشد
جنازه‌ام چوببینی مگودریغ دریغ — به دام دیو درافتی دریغ آن باشد
تنم به خاک سپاری مگوفراق فراق — که خاک پردۀ اسرار عارفان باشد

ای عزیز تفاوت مراتب خلق در حیات و موت معنوی ~ غیر متناهی است. ذخیرة الملوک، نسخۀ خطی کتابخانۀ ملک.

۹و۱۰—مقایسه شود با: از کوچۀ رندان، چاپ دوم /۳—۲۲۲. در باب شمس الدین هندی و اینکه سعدی غزلی از مولانا را به نزد وی هدیه کرد روایت افلاکی معروف است و ظاهراً خالی از اشکال نیست. مناقب العارفین ۱/۷—۲٦٦.

۱۱— رومی به زمین روم زد نقب — از خاک خجند سر برآورد
مگوکارباب دل رفتند وشهرعشق خالی شد — جهان پرشمس تبریزست مردی کوچومولانا

دیوان کمال الدین مسعود خجندی، به تصحیح و اهتمام عزیز دولت‌آبادی، طبع تبریز ۱۳۳۷، ۱۸۷/۱۰.

۱۲—کلیات اشعار شاه نعمة الله ولی به سعی دکتر جواد نوربخش، چاپ دوم، ۱۳۵۲:

صوت نایی بشنو از آواز نی — تا ترا رهبر شود آن نیک پی

رازنایی می کند نی آشکار این سخن از نعمة الله یاددار

/۷۷۷، اشارت به روم و شمس تبریز:

شمس تبریزی زمصر آمد به روم آفتابی این چنین در شام کو

/۶۲۲. غزل مولانا در دیوان کبیر طبع فروزانفر به این مطلع است:

داد جاروبی به دستم آن نگار گفت کز دریا برانگیزان غبار

ج۳/ب ۱۱۵۶۳، و شرح سید با این بیت آغاز می‌شود:

عقل جاروبت نگار آن پیر کار باطنت دریا و هستی چون غبار

/۴—۷۲۳

۱۳—از جمله بعضی ابیات دیوان داعی به ملا، وملا و شمس اشارت دارد:

حدیث سنایی روشن روان سخنهای ملا و عطار هست

به صورت ارچه که خاکی نهادم ای داعی تمام معنی ملا و شمس تبریزم

دیوان شاه داعی، به کوشش دکتر دبیر سیاقی، و مقدمهٔ علی اصغر حکمت ۱۳۳۹، ۲/۲۳۷، ۵۰۱. در مثنوی موسوم به عشق نامه، قصهٔ شمس و ملا ۱/۷— ۲۸۵ و احوال شمس ۱/۳۱—۳۳۰ آمده است. از قصه های مثنوی حکایت ایاز و چارق ۱/۳۲۸، قصهٔ بار یکک و درویشان ۱/۳۳۵ که در واقع ماخوذست از مثنوی و از قصهٔ آن یکی کامد دریاری یزد، قصهٔ سبحانی گفتن با یزید ۱/۹۱— ۲۹۰، داستان رابعه و جواب وی به آنکس که گفت بیرون بیا و صنع حق را در جلوهٔ آب و زمین بنگر ۱/۵—۲۶۴، و از الفاظ مثنوی تعبیر طاق و طرنب:

صوفیان با اینهمه طاق و طرنب نیست اندر راه اوشان هیچ جنب

۱/۲۵۵ از تأثیر مثنوی در گوینده حکایت دارد در عین حال شاه داعی در ین مثنوی از «ابن اعرابی امام اهل کشف» ۱/۹—۲۹۸ و از فصوص و کشف هم سخن می گوید ۱/۲۹۶و جایی هم از فصوص و نصوص یاد می کند: معارف حقایق فصوص و نصوص ۲/۲۳۷ و با این آشنایی با مثنوی و معارف صوفی اقدام وی به تصنیف اثری در شرح مثنوی البته غرابت ندارد.

۱۴— چنانکه ملاحسین واعظ کاشفی، در لب لباب مثنوی آنچه را ازمثنوی انتخاب می کند تحت این سه عنوان تبویب می نماید. خود وی در ین باب می گوید: و چون سالک را از استقامت بر مناهج شریعت و واتصاف و تخلق بر صفات ارباب و تحقق به مقامات اصحاب حقیقت چاره نیست لاجرم جهت انفجار میاه این معانی ~ سه عین متعین ساخت که عین اول جامع اطوار شریعت باشد و عین دوم مخزن‌الاسرار و عین سوم مطلع انوار حقیقت. لب لباب مثنوی، با مقدمهٔ سعید نفیسی، طبع قم ۱۳۴۴/۱۸—۱۷.

۱۵— مکاتیب عبدالله قطب بن محیی، چاپ سوم، خانقاه احمدی، طبع تهران ۱۳۵۶. نویسنده در بعضی مکتوبات به حکایات مثنوی استشهاد یا اشارت می کند، مثل: حکایت مرد دومو و حلاّق: مکتوب ۲۹/۶۶، حکایت قی کردن شیخ در لگن: مکتوب ۲۳۹/۴۶۶، و گاه برخی ابیات مثنوی را به مناسبت تفسیر می نماید مثل مکتوب ۳۱/۶۹ و مکتوب ۱۵۸/۳۰۴، خود او هم گه گاه ابیاتی بر شیوهٔ مولانا می سراید: مکتوب ۱۳۱/۲۴۶ و مکتوب ۲۴۳/۴۸۲، همچنین گاه برای یاران اخوان آباد نسخهٔ مثنوی می فرستد و اخوان را به مطالعهٔ آن ترغیب می کند: مکتوب ۲۵۹/۵۲۳ مقایسه شود با مکتوب ۲۴۳/۴۸۴. در بارهٔ خود قطب و مکاتیب وی، رجوع شود به: دنبالهٔ جستجو /۷۷—۷۶.

۱۶—مقایسه شود بارشحات عین‌الحیات به تصحیح دکتر علی اصغر معینیان، طبع طهران ۱۳۵۶: قول سعدالدین کاشغری در باب یک بیت مولوی رومی /۲۱۷ خواجه شمس‌الدین کوسویی و استشهادش به یک بیت مثنوی /۲۲۷، حافظ غیاث‌الدین محمد و تمثل به شعر مثنوی /۲۲۷.

۱۷—فی المثل در باب این سخن مولانا که می گوید: ای ببرده رخت حس‌ها سوی غیب ~ ۵۲/۲ که اینجا معنی خالی از ابهام و ایجاز نیست، ازین بیت دیگر مثنوی:

زانکه عادت کرده بود آن پاک جیب	در هز یمت رخت بردن سوی غیب

۳۷۰۸/۳ تردید باقی نمی ماند که مراد از رخت حس ها سوی غیب بردن همین مفهوم پناه بردن به غیب و توجه کردن به عالم ماوراء حس باید باشد، یا از معنی بوالحسن در بیت ۵۹/۲ که محل اختلاف شارحان است:

گه ترا گوید ز مستی بوالحسن	یا صغیرالسن یا رطب البدن

و با توجه به یک بیت دیوان:

بهر تو گفته است منصور حلاج	یا صغیرالسن یا رطب البدن

ارجاع به حکایت ابوالحسن خرقانی ۱۸۰۲/٤ ~ رفع ابهام نمی کند، و بیت دیگر که ابوالحسن بر سبیل نام عام یا مبهم نظیر فلان به کار رفته است:

گفت ای آیبک بیاور آن رسن	تا بگویم من جواب بوالحسن

۳۰۸۱/۵ موجب مزید ابهام و اشکال هم هست از یک بیت دیوان:

ز بس که خرقه گرو کرد پیر باده فروش	کنون به کوی خرابات جمله بوالحسنند

دیوان کبیر/ب ۹۵۸۱ برمی‌آید که از لفظ بوالحسن در غیر مفهوم نام عام و مبهم، غالباً معنی عارف باید در ذهن گوینده بوده باشد نه مجرد یک نام چنانکه بعضی شارحان در مورد بیت مذکور در فوق پنداشته‌اند. از معارف بهاء ولد و همچنین از مقالات شمس و معارف سید برهان محقق هم که مولانا با آنها قطعاً آشنایی داشته است همین گونه فواید گه گاه حاصل است. چنانکه لفظ نافقا که در مثنوی ۷۹۷/۵ درخطاب به مخاطب مجهول آمده است:

زان فناها چه زیان بودت که تا	بر بقا چفسیده‌یی ای نافقا

خالی از اشکال یا غرابت نیست، و هر چند نسخهٔ قدیم و اکثر نسخه‌های معتبر همین ضبط را دارند مولف فاتح الابیات در متن منقول خویش به جای آن نافتا (= نه فتی) ضبط کرده است و بعضی ناسخان مثنوی هم آن را به ناسزا تبدیل کرده‌اند ازینکه عین کلمه در معارف بهاء ولد هم هست و آنجا صریحاً می گوید که: سوراخ موش دشتی رانافقا گویند، معارف بهاء ولد، فصل ۱۹٦، پیداست که لفظ در ذهن مولانا و شاید یاران اهل بلخ و خراسان غیر معهود نیست اما وجه استعمال آن در خطاب به مخاطب منکر بر خلاف آنچه ممکن است به بعضی اذهان در نظیر این موارد متبادر شود بر سبیل مجاز و از باب اطلاق اسم محل بر حال نیست و اینجا به هر حال الزامی نیست که آن را در مفهوم موش تعبیر کنند بلکه اطلاق نافقا در مورد منکر در ینجا ظاهراً ازین باب است که وجود او را گوینده تشبیه به سوراخ موش می کند که موش آن نفس اماره است و همان است که گندم اعمال و طاعات را می دزدد و تباه می کند و در مثنوی به این معنی اشارت هم هست از جمله ۱/۸۰—۳۷۹، ۱/۳۸۲ و مراد آنست که وجود مخاطب جز کمین گاه و سوراخی برای نفس امارّه نیست و ارزش دیگر ندارد.

۱۸—جستجو در تصوف /۲۷٤ ~

۱۹—ثقات روات چنان نقل کردند که علمای شهر که در آن عصر بودند به اتفاق تمام به نزد خیرالانام قاضی سراج‌الدین ارموی رحمه‌الله جمع آمدند و از میل مردم به استماع رباب و رغبت خلایق به سماع و تحریم آن شکایت کردند که رئیس علما و سرور فضلا خدمت مولوی است ـ چرا باید که این چنین بدعتی پیش رود ـ قاضی سراج‌الدین گفت: این مرد مردانه مؤید من عندالله است ـ با او نشاید پیچیدن ـ بوالفضولی چند، چند فصولی در مسائل مشکله از فقه و خلافی و منطق و ـ در طبقی نبشته به دست ترک فقیهی دادند تا به خدمت مولانا برد ـ (مولانا) در حال مطالعه ناکرده دوات و قلم خواست جواب هر مساله و نکته را در تحت آن ثبت فرمود ـ همانا که حضرت مولانا در عقب رقعهٔ فرمود نبشتن که معلوم رای عالی علما باشد که مجموع خوشیهای جهان را ـ به خدمت صدور مسلم داشته به هیچ منصبی از آنها نگران نیستیم ـ در کنجی منزوی گشته‌ایم ـ آن رباب حرام را که فرموده بودند و نفی کرده اگر به کار عزیزان می‌آمد ـ هم ایثار ائمهٔ دین می کردیم و از غایت ناچیزی و ناملتفتی رباب غریب را بنواختیم چه غریب نوازی کار ارباب دین ـ است و غزل رباب را در حال سرآغاز فرمود و گفت:

هیچ می‌دانی چه می گوید رباب　　　زاشک چشم و از جگرهای کباب

الی آخره. مناقب ۱/۸— ۱۶۵.

۲۰—اسلوب حکیم: الاسلوب الحکیم و هو تلقی المخاطب بغیر ما یترتب بحمل کلامه علی خلاف مراده تنبیهاً له علی انّه هوالاولی بالقصد و هو من خلاف مقتضی الظاهر کقول القبعثری (الشاعر) للحجاج، حین قال الحجاج له مخوّفاً اياه: لا حملنک علی الادهم، یعنی به القید: مثل الامیر یحمل علی الادهم والا شهب فابرزالقبعثری و عید الحجاج فی معرض الوعد و تلقاه بغیر مایترتب، بان حمل لفظ الادهم الذی فی کلام الحجاج علی الفرس الادهم. کشاف ۱/۶۳۲.

۲۱— اخذ مضمون در کلام یک شاعر معاصر فرانسوی حکایت از لطف قصه و قدرت بیان مولا را دارد:
G.de Saix, Que suis-Je?, 1961/78.

مقایسه شودبا: دکتر جواد حدیدی، برخورد اندیشه ها، طهران ۱۳۵۶/۶٤.

۲۲—لا تکرار فی التجلی قول صوفیه و متالهان است و مبنی است بر آنکه معطی وجود حق است و فیض دائم لا ینقطع. فالمستفیض ـ سواء کان عقولاً و نفوساً مجرّده او اشیاء زمانیه ـ یحصل لهم فی کل آن وجود مثل الوجود الاول ولا تکرار و هکذا فیما یتبعه. داود قیصری، شرح فص شیثی، شرح فصوص الحکم، نسخهٔ خطی. و ابن عربی مکرر در مطاوی فصوص به این معنی اشارت دارد. از جمله در همین فص شیثی فما فی الحضره الالهیه لا تساعها شئ یتکرراصلاً. فصوص الحکم /٦٥. و در فص شعیبی: و اما اهل الکشف فانهم یرون ان الله یتجلی فی کل نفس ولا یکررالتجلی و یرون ایضاً ان کل تجلی یعطی خلقاً جدیداً و یذهب بخلق. فذهابه هو عین الفناء عندالتجلی و البقاء لما یعطیه التجلی الآخر. فصوص /١٢٦. بدینگونه به قول مؤیدالدین جندی، التجلی فی کل آن و زمان یتجدد و یتعدد و لا تکرار فیه. شرح فصوص الحکم /٤٧٢. در واقع تکرار در تجلی توهم انقطاع فیض از فیاض را که به حکم کل یوم هو فی شان از لحاظ فاعل مستمراً توالی و تتالی دارد و دایم و لم یزل ولا یزال محسوبست معروض حوادث و لوازم آن می سازد. به علاوه متالهان از حکما نه فقط حق سبحانه را دارای قوهٔ فعاله غیر متناهیة الفعل می دانند بلکه مادهٔ قابلهٔ عالم را هم دارای قوهٔ منفعله غیر متناهیه می شمرند، قبسات میرداماد /٤٢٣ ـ و این معنی نیز انقطاع فیض را که تکرار تجلی بدون آن غیرممکن است امری تحقق ناپذیر می نماید. قول به تجدد اکوان هم چون متضمن آنست که بروفق

تعبیر شیخ داود در آنچه در فوق نقل شد برای مستفیض در هر آن وجودی مثل وجود اول حاصل آید بر همین اصل لا تکرار فی التجلی مبتنی می شود و شیخ محیی الدین در فص سلیمانی نیز به مناسبت ذکر حصول عرش بلقیس در مجلس سلیمان به‌وسیلهٔ آصف برخیا که وی آن را از مقولهٔ اعدام و ایجاد متتالی و بدون انفصال می داند ضمن تقریر این‌معنی به آیهٔ شریفهٔ بل هم فی لبس من خلق جدید تمثل می کند و آن را عبارت از ین می داند که لایمضی علیهم وقت لایرون فیه ما هم راؤن له. فصوص /۱۵۵. و شیخ داود در شرح این معنی می گوید: اذکل، مایعدم یوجدما هو مثله فی آن عدمه فیظنون ان ما هو فی الماضی هو الذی باق فی المستقبل و لیس کذلک. به هر حال استمرار فیض و عدم تکرار و انقطاع آن، اتصال دایم و بی وقفه بین عالم بیصورت و عالم صورت را الزام می کند و در اشارت به همین معنی است که مولانا می گوید عالم دایم از بیصورت بیرون می آید و دایم بدانجا باز می گردد و عالم رنگ و عالم بیرنگی یا عالم تعین و اطلاق پیوسته با هم اتصال دارند. مقایسه شود با فصل ۳، شمارهٔ ۱۱؛ ایضاً: اسفار، جز و ثانی از سفر اول/۳٤۰ ~ ۳۵۳ ،

۲۳—از جمله در ین بیت غزلیات:

اسپانخ خویشم دان با ترش پز و شیرین — با هر چه شدم پخته تا باتو بپیوستم

دیوان کبیر، ج ۱۵۲۳۹/۳ شاهدی است در باب لفظ و مضمون مذکور در مثنوی ۲٤۰۹/۱.

من سفاناخ توبا هر چم پزی — یا ترش بایا که شیرین می سزی

و این بیت غزلیات:

هر کس که پریخوتردر شیشه کنم زوتر — بر خوانم افسونش حرّاقه بجنبانم

دیوان کبیر ۳/ب۱۵٤۸۳ معنی این بیت مثنوی را:

چون همی حرّاقه جنبانید او — می کشیدند اهل هنگامه گلو

۱۰۳۸/۳ را بهتر تقریر می کند و این بیت که در غزلیات نظایر متعدد دارد:

تا که بدیدم قد حش سرده او باش منم — تا که بدیدم کلهش بی دل و دستار شدم

دیوان کبیر، ج ۳/ب ۱٤۷۲۵ نشان می دهد که سرده در ین بیت مثنوی ٤٦٦۱/۳:

عقل کی ماند چوباشد سرده او — کل شئ هالک الا وجهه

هم مثل بسیاری از مواضع غزلیات و آنچه در محاورهٔ عام هم نظیر دارد باید به معنی آنکس باشد که جمعی را به کاری برانگیزد. و به هر حال از تامل در غزلیات، بسیاری از معانی مثنوی که احیاناً طرز بیانش مبهم یا مجمل به نظر می آید تبیین می شود و در فهم الفاظ و معانی مثنوی از اهمیت آن نباید غافل بود.

۲٤—مضمون قول گوته که اینجا می گوید تا وقتی این نکته را که باید بمیری تا صیرورت بپذیری ندانی جز مهمان کارافزایی در ین تیره خاکدان عالم نخواهی بود، بدون شک انعکاس قول مولانا یا پیروان طریقهٔ اوست:

Selige Sehnsucht:
Und so lang'du das nicht hast.
Dieses· Stirb und Werde!
Bist du nur ein Trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

۲۵—در باب اقوال گوته و آنچه از مولانا اخذ کرده است رجوع شود به: دیوان شرقی غرب، و تعلیقات آن:
Goethe, West - Oestbischer Divan., Noten und Abhandlungen.

موریس بارس، نویسندهٔ فرانسوی (۱۹۲۳—۱۸۶۲) در مجموعهٔ یادداشتهای معروف به «دفترهای من» به مناسبت سفر ترکیه تصویری از مقولهٔ آنچه عامه برای مسافران خوشباور و خبرنگاران مبالغه جوی نقل می‌نمایند به دست می‌دهد که هر چند تصویری زنده و زیباست یادآور چیزی از همانگونه افسانه‌هاست که قرنها قبل برای ابن بطوطه هم نقل کرده‌اند. برای اقوال وی در ین باب که خالی از لطف و ذوق نیست رجوع شود به:

Barrès, Maurice, Mes Cahiers, Tome XI / 57 seqq.

در باب اقبال لاهوری و ارتباط وی با مولانا و افکار و آثار او باید به این نکته اشارت کرد که وی در غالب آثار خویش رومی را به مثابهٔ مرشد و استاد و هادی خویش تلقی می کند و ظاهراً این علاقه و اعتقاد که نشانش در مثنویات اقبال و سایر آثارش نیز هویداست غیر از مطالعه در مثنوی و دیوان کبیر، تا حدی متاثر از تقریر شبلی نعمانی باشد در سالهٔ وی به نام سوانح رومی. جالب آنست که در حق گوته هم اظهار علاقه اش تا حدی است که او را با رومی می سنجد ودر پیام مشرق و آثار دیگر نیز از وی الهام می گیرد. برای تفصیل بیشتر در احوال و آثار اقبال، از جمله رجوع شود به: مجتبی مینوی، اقبال لاهوری، طهران ۱۳۲۷؛ عبدالحمید عرفانی، با مقدمهٔ نفیسی، رومی عصر ۱۳۳۳؛ عبدالمجیدسالک، ذکر اقبال (اردو)، لاهور ۱۹۵۵؛ خلیفه عبدالحکیم، فکر اقبال (ایضاً) لاهور ۱۹۵۷.

A. Schimmel, Gabriel's, wing. Leiden 1969.

در مورد طرز تلقی میرزا فتحعلی آخوندزاده از مثنوی که در متن بدان اشارت رفته است رجوع شود به: نه شرقی نه غربی انسانی /۲۹۱. کسروی تبریزی (در پیرامون ادبیات، چاپ سوم /۷٦) هم با داعیهٔ تحقیق که داشت برای ردّ و نفی مثنوی ظاهراً فقط همین یک بیت آن را کافی می دانست:

خلق عالم از کهین و از مهین　　　لعنة‌الله علیهم اجمعین

که البته مثنوی نیست و تازه مضمون آن مأخوذ از فحوای حدیثی است در الزام زهد که امثال ابوطالب مکّی و امام غزالی آن را مکرر نقل کرده‌اند: الدنیا ملعونة ملعون ما فیها ~و هر چند بعضی علماء آن را از موضوعات دانسته‌اند متن آن با پاره‌یی تفاوتهای جزئی در اکثر کتب حدیث از جمله سنن ابن ماجه، جامع صغیر، کنوزالحقایق هم مذکورست. برای تفصیل و سایر مراجع رجوع شود به: دکتر علی فاضل، انس التائبین، ۱/۱۷ — ۳۱٦. کسروی که با شعر و ادب و تصوف مخالفت دارد، و به اقرار خودش مثنوی را نخوانده‌است اگراز جهت دعوی تحقیق شایستهٔ ملامت هست شاید دراین موردچندان بروی جای ایراد نباشد. تعجب از آخوند زاده است که با طرز تلقی خاصی که خود وی از مفهوم نبوت دارد، ادعامی کند که مولوی به نبوت اعتقاد ندارد و خود وی به دروغ تصریح می کند که «مثنوی را از اول تا آخر» خوانده است. مقایسه شود با: نقد ادبی ۲/٦۳۷. قول کسروی هم از خودش نیست، از ملاآقا دربندی است. مقایسه شود با: تنکابنی، قصص العلما/۱۰۹

راهنما*

آب: آب آب: تعبیری از حقیقت آب ۸۷/ت. آب جوی: و اشارت به استمرار و تجدد آن در مثنوی و دیوان ۳۹۸/ج. آب و آتش: و تمثیل درگاه حق در قصهٔ درویش ۲۷/ب. آب و روغن: تعبیری از ماحضر و مقدور وقت که غذای مانده را به وسیلهٔ آن همچون غذای تازه نشان دهند ۱۴۳/ج.

آپولیوس: و اینکه قصهٔ خاتون و شهوت راندنش با خر در بعضی مواضع یادآور قصهٔ اوست ۱۷۷/ذ.

آتش: و اینکه چرا جنبش شاخ آتش مستمر شکل می نماید ۷۴/ب. و اینکه در حکایت آن پادشاه جهود که در هلاک دین عیسی رونمود مؤمن را نمی سوزاند و کافر را هلاک می کند ۱۵۵/ث. و اینکه ادراک آن با تحقق به معنیش ممکن است نه اینکه از مجرّد وجود دخان بر وجود آن استدلال کنند ۲۴۲/ت، ۲۴۳/الف، ت.

آخرت: و اینکه در آن همه چیز زنده است ۸۹/ب، پ. و اینکه چون غایت سیر انسان کبیر در مراتب کمال است سراپا روح و حیات است ۳۳۲/ث.

آدم: و اینکه خداوند وی را برصورت خویش آفرید ۲۳۱/ج. و اینکه عشق میراث او و زیرکساری میراث ابلیس است ۲۶۹/ج. و اینکه خلق وی برصورت حق صفات انسان را هم ناشی از صفات حق و شبیه آن نشان می دهد ۳۲۷/ج. و توبهٔ او ۳۴۱/ب. و اینکه توبهٔ او را آدم‌زادگی برهر انسان که در معنی آدم است الزام می کند ۳۵۰/الف. و خلافت وی در ارض که ملایک را به تکریم و ابلیس را به رشک و حسد واداشت ۳۵۰/ب. و اینکه هبوط به عالم خاک ترقی وی را در مراتب کمال تضمین کرد ۳۵۰/پ. و تفاوت جبر و قیاس ابلیس با عذروتوبهٔ او۲۰۳/ب.

آریایی: و جمعیت مردان ~ دربقایای اساطیر ۱۶۰/الف.

آسیه: رجوع شود به: ایسیه.

آقشهر: در ولایت روم که گویند بهاء ولد قریب یک سال در آنجا مقام کرد ۴۲/چ،۴۳/ب.

آکل و مأکول: و اینکه حصول تبدیل مزاج در جواز آن شرط است ۲۵/ب. و اینکه اطلاق این عنوان در مورد مفارقات مجازی است، حقیقت آن به عالم اجسام و اضداد اختصاص دارد ۳۱۱/پ، ت. و اینکه جریان آن لازمهٔ سیر مراتب و طی اطوار درعالم عنصری است ۳۱۱/ب. و اینکه معانی هم مثل اعیان مراتب

* مطالب یادداشتها و قسمت عمدهٔ اعلام و مسائل استطرادی در این راهنما نیست. این فهرست نشان می دهد که بسیاری از آنچه می تواند شرح مثنوی به شمار آید در مواضع مختلف کتاب به مناسبت اختلاف موضوعها پراکنده است.

آکل و مأکول دارند ۳۱۱/پ. و شبههٔ مربوط به آن در باب اعادهٔ اجزاء در خلق جدید ۳۲۴/ث. و قول به وجود اجزاء اصلی در بدن که برای دفع شبههٔ آکل و مأکول عنوان می شود ۳۲۴/ث.

آگاهی: و اینکه مولانا اشارت کرّمنا را در مورد بنی آدم مربوط به آن هم می داند ۱۹۳/ب.

آل یاسین: تعبیری است از اهل بیت رسول (ص) ۲۵۱/ب.

آواز: تعبیری از رسم انشاد مثنوی به وسیلهٔ حسام‌الدین چلبی که مولانا قصد خود را از انشاءِ آن تا حدی نیز سماع آواز وی در هنگام انشادآن نشان می دهد ۲۱/پ.

آهن، و اینکه تا از آهنی بیرون نیاید آینهٔ روشن نشود ۲۸۷/پ. و اینکه در تف‌آتش طبع آتش می گیرد و رمزی از فنای سالک در اوصاف شیخ است ۳۷۰/پ.

آینه: و منشأ اینکه مؤمنان آیینهٔ یکدیگرند در حدیث ۲۲۷/ج. و اینکه مهمان یوسف چیزی از آن بهتر که لایق آن حضرت باشد نیافت ۳۸۹/پ. آینه‌دار: و مرد دومو که قصهٔ آنها مشتمل بررمزست ۱۸۰/ث. آینه و طوطی: که رمزی از حال مرید و شیخ است ۳۷۰/ت.

اباهریره: و اینکه حدیث زرغبًا را مولانا بدون ذکر نام او ذکر می کند ۲۱۷/خ. و قصهٔ انبان او ۲۱۷/خ.

ابتدا نامه: مثنوی سلطان ولد در احوال مولانا که ولد نامه و مثنوی ولدی هم می خوانند ۳۰/ب.

ابجد: و قول به اسرار معانی آن ۲۶۶/الف. و اینکه طفلان حروف آن را می دانند اما حقیقت معنی آن را درک نمی کنند و این معنی متضمن رمز و اشارت هم هست ۳۲۸/ت.

ابداع: که عبارت از ایجاد موجودات از عدم صرف است ۳۰۷/پ.

ابدال: و اینکه قوت و نیروی آنها از طعام و طبق نیست ۷/ب. اینکه خلق را به عالم ماوراء حس می خوانند ۲۵/ب. و تعریف آن در مثنوی و در عبارات صوفیه ۱۰۵/پ.

ابراهیم: پیغمبر اولوالعزم و قصهٔ نمرود با او ۳۵۳/پ. و قصهٔ چهار مرغ وی که رمزی از احیاء موتی و تمثیلی از تزکیهٔ نفس است ۳۵۳/ت. و قصهٔ او با جبرئیل و با عزرائیل ۳۵۳/ت.

ابراهیم ادهم: و قصهٔ خفتن وی درقصرخویش که مولانا درنقل آن وجود حارسان بام را محتاج توجیه و تأویل می‌یابد ۱۵۷/ب. و اینکه قصهٔ وی از زبان سلیمان نقل می شود خودنوعی مغایرت با تاریخ در شیوهٔ قصه سرایی محسوب است ۱۶۱/پ. حکایت وی برلب دریا، و قصهٔ سوزنش که یادآور یك قصهٔ نوالیس شاعر آلمانی است ۱۷۲/ت. و نقد حال وی درعبارتی که فروشندهٔ بازار برزبان آورد ۲۷۸/الف.

ابلیس: و قصهٔ او با معاویه ۲۴/ج. و سیرت وی در قصهٔ اضافت کردن گناه خویش به مشیت حق ۶۹/پ. و حال او در قصه‌اش با معاویه ۶۹/پ. و قصهٔ سراقةبن مالك و جنگ با رسول ۶۹/پ. در قصهٔ نشستن دیو برمقام سلیمان ۶۹/پ. و نشانهٔ لعنت بودنش که یادآور اشارت سنائی است ۱۳۴/ج. در قصهٔ معاویه و مقایسهٔ آن با تصویر شیطان میلتون در بهشت گمشده ۱۶۷/ث. و اینکه فلسفی درعین آنکه خود اسیر ابلیس است وجود او را انکار می کند ۲۰۵/ب. و اعتذار وی که قول مولانا دراین‌باب با کلام حلاج و دیگران تفاوت دارد ۲۶۶/پ. و اینکه زیر کساری میراث او و عشق میراث آدم است ۲۶۹/ج. و اینکه در دعوی عشق که مولانا از زبان وی نقل می کند صادق نیست ۲۷۹/ث. و اینکه سایهٔ او بردوش انسان هست ۳۰۶/پ. و قصهٔ آدم که دروی به چشم حقارت نظر کرد. ۳۷۲/ح. قصهٔ وی با معاویه و اشکالی که از نظر

قصه‌پردازی در آن هست ۱۵۳/پ. مأخذ قصهٔ معاویه و داستان ناقوس ۱۵۳/ت. اینکه مکالمهٔ معاویه با وی حکایت مکالمهٔ شبلی با شیطان را به خاطر می‌آورد ۱۵۳/ث. تشبیه ابلیس به سگ ترکمان ۳۱۶/ب. منشأ شر اخلاقی است نه گیهانی ۳۱۶/ب.

ابن الجوزی: و نقد برصورت پرستی و شاهد بازی صوفیه ۲۷۷/ب.

ابن العدیم، کمال الدین: فقیه حنفی و مدرس مدرسهٔ حلاویه در حلب ۴۵/ث، چ. و اینکه تلمذ مولانا نزداودرمدرسهٔ شادبخت حلب بوده است نه مدرسهٔ حلاویه ۴۵/ج.

ابن الوقت: و تعریف آن در مثنوی و عبارات صوفیه ۱۰۵/ت. وصف صوفی که به مرتبهٔ صافی و مقام خاص ابوالوقت نرسیده است ۳۶۶/ب.

ابن بطوطه: و روایتش راجع به جنون مولانا ۳/پ. و قول وی در باب ارمنی بودن اکثر اهل ارزنجان ۴۳/الف. و قصهٔ خورندگان پیل ۱۷۲/ج. اینکه احوال مولانا در قونیه برای او به صورت افسانه نقل شد ۳۹۳/ب، پ.

ابن رشد: و قول وی در باب نزاع حادث و قدیم در رسالهٔ فصل المقال ۳۸۱/پ.

ابن سُرَیج: که مسألهٔ دَوْرْ از وی مشهورست و غزالی هم در آن باب تألیف دارد ۱۰۶/ذ.

ابن سینا: و کلام تحقیرآمیز او در حق محمدبن زکریای رازی ۲۴۳/الف. اینکه وی مورد طعن متکلمان واقع بود و در بعضی آثار خویش به تصوف علاقه نشان می دهد ۲۵۸/ب. تعریض مولانا در باب حدّ فهم و ادراك وی ۲۵۸/پ. حکایت وی با خویشاوند قابوس که تا حدّی یك منشأ قصهٔ کنیزك و پادشاه محسوبست، و قصه‌اش با شیخ خرقانی که داستان مرید شیخ ابوالحسن را با زن وی به مولانا الهام کرده ۲۵۸/ت— ث. بعضی اقوال و مضامین مثنوی که ممکن است از او مأخوذ یا به او مربوط باشد ۲۵۸/ج— ح. و قول وی در باب زاهد و عارف ۲۷۹/ب. و تأکید وی در آنکه احوال و مقامات عرفا را باید در بقعهٔ امکان نهاد و انکار نکرد ۳۴۹/ب.

ابن عربی: و مفهوم حضرات در تقریراتباع او در باب مراتب وجود ۱۰۸/پ. و قول در باب اعیان ثابته ۲۰۴/پ. و نقد وی برغزالی در مسألهٔ معرفت نفس و رب ۲۲۰/ب. و احتمال تأثیر یا انعکاس برخی مقالات وی در اندیشهٔ مولانا ۲۶۴/الف. و اینکه انعکاس پاره‌یی مقالات وی در مثنوی مایهٔ تعجب نیست ۲۶۵/االف. و شباهت وی در باب نشان خاتم الهی برخاك وجود انسان کامل با تعبیری از مولانا ۲۶۵/الف. و مقایسهٔ قول وی در باب خاتم الاولیاء با قول مولانا در بارهٔ پیران راستین ۲۶۵/الف. و اینکه تشابه بعضی اقوال مولانا در موارد جزئی با تعلیم وی مستلزم توافق در تمام لوازم آن اقوال بین آنها نیست ۲۶۵/پ. و اینکه تعدادی از موارد شباهت بین اقوال مولانا با وی توارد نیست اما اخذ هم به نظر نمی رسد ۲۶۵/ث. و اینکه احتمال ملاقات مولانا با او در دمشق قبول تعلیم و اخذ عقاید او را بر وی الزام نمی کند ۳۰۴/ث. و مذهب وی در وحدت وجود یا توحید وجودی که صدرالدین قونوی و یاران وی آن را بر وجه مقبول تقریر کرده‌اند ۳۸۲/ب، پ. و اینکه بعضی متشرعهٔ از محققان اسناد قول به وحدت وجود را به وی محلّ تردید ساخته‌اند ۳۸۲/خ. همچنین رجوع شود به: محیی الدین.

ابن غیلان: و ردّ وی بر قول فلاسفه در رسالهٔ حدوث عالم ۳۸۱/ب.

ابن فارض: و شباهت نظم و املاء تائیّهٔ او با شیوهٔ مثنوی ۲/پ.

ابن قیّم الجوزیه: و نقد وی بر صورت پرستی بعضی مشایخ صوفیه ۲۷۷/ب.

ابن میمون: حکیم یهودی و قول وی در جالینوس ۲٥۷/ت.
ابواسحق العزی: و استعمال مضمون الوقت سیف قاطع در شعر وی ۱۰۰/ب.
ابوبکر صدیق: و شهرت انتساب خاندان مولانا به وی ۳۱/ب. و اینکه مولانا به استناد حدیث وی را نمونهٔ سالك واصل فانی شده که به مردهٔ زنده می‌ماند نشان می دهد ۲۱۷/پ.
ابوبکر کتانی: از اصحاب جنید و قول وی در باب هزار مقام از نور و ظلمت که بین عبد و حق هست ۳٦۲/ب.
ابوالحسن باخرزی: و تضمین شعری از وی در دیوان کبیر مولانا ۱۲۷/ج.
ابوالحسن خرقانی: و خبر دادن بایزید از زادن او ۱۷۲/ث. و ملاقات بوعلی سینا با وی که حکایت مرید شیخ را مولانا از آن ساخته است یا از روایت عامیانهٔ آن اخذ کرده ۱۷۲/ج.
ابوالخیر اقطع: و قصهٔ آن درویش که در کوه خلوت کرده بود ۱۷٥/ث.
ابوالفرج الساوی: و قطعهٔ عربی او که نزد مولانا ظاهراً منشأ الهام یك مضمون مشهور واقع شده است ۱۲۷/ت.
ابوالفضل السکری: و نقل بعضی امثال فارسی به عربی ۱۰۰/الف.
ابوالوقت: تعبیری از حال صافی که عارف وارسته است ۳٦٦/ب. و رجوع شود به: صافی.
ابوتلفان: و داستان **رابه** نویسندهٔ آلمانی که به حدیث لوتعلمون ما اعلم مربوط است ۲۱٤/ث.
ابوجعفر مکفوف: و روایت او راجع به مار در مساکن بنی العنبر ٦۹/ث.
ابوحاتم رازی: و قول محمد زکریا که وی در اعلام النبوه در بارهٔ وحی از او نقل می کند ۳٤۹/الف.
ابوحنیفه: که مخالفانش وی را به سبب اتکاء بر قیاس نقد می کرده‌اند ۱۰٦/ت.
ابوحنیفهٔ اسکافی: و احتمال توجه مولانا به یك بیت از قصیدهٔ وی ۱۳۲/ب
ابوسلیمان دارانی: و اشارت وی در باب جمال عقل ۳۳۰/ب.
ابوطالب: و اشارت به مسألهٔ ایمان وی که ضمن طرح آن مولانا به مناسبت کلام با تمسك به مناجات مسألهٔ اختیار و تسلیم را مطرح می کند. ۸۲/ج.
ابوعزهٔ جُمحی: که در مورد او رسول به عبارت لایلدغ المؤمن من جحر مرّتین تمثل کرد ۱۰۰/ب.
ابوعبدالرحمن سلمی: و اینکه در باب روایات او اهل حدیث طعنه ها دارند ۱٦۸/ب، ۱۷۳/ب. و اینکه بعضی محدثان وی را به جعل و وضع منسوب داشته اند ۱۷۳/ب. و اعتماد مولانا و سایر صوفیه بر سنن و احادیث وی ۲۰۹/ث.
ابوالعلاء المعرّی: و اینکه تعدادی از مضامین او محتمل است در مثنوی اخذ شده باشد ۱۲۷/ب، پ. و اشارت به طعن وی در حق صوفیه ۳٦٦/ت.
ابولهب: و اینکه حبل من مسد که بر گردن زن اوست دیدنش فقط از عهدهٔ رسول برمی آید ۱۹۳/خ.
ابوالهذیل علاف: از رؤساء معتزله و قول وی در باب ایمان اطفال نابالغ ۲٤۸/ج.
ابیت عند رَبّی: مأخوذ از حدیث نبوی که اشارت به طعام روحانی اولیاء و صدیقان است ۲۱٤/ح. کنایه‌ئی از مایدهٔ روحانی که خاص امت رسول شد و متضمن اشارت به خاتمیت اوست ۲۱٤/خ.
ابی نواس: و تضمین شعر او در الزام جهر به نام خمر ۱۲۷/الف. و تضمین یك مصرع معروف مثل

گونه که وی و بعضی شعراء درگاه هارون الرشید بنابر مشهور ابیاتی برآن ساخته اند ۱۲۷/ث.

اتحاد: رجوع شود به: حلول و اتحاد.

اتصال: که بین ناس با ربّ‌ناس به‌وجهی بلاکیف هست ۸۵/ت. و تعریف آن در مثنوی و کلام صوفیه ۱۰۵/ث و اینکه اتصال بی تکیّف و قیاس بین ناس و ربّ‌ناس مربوط به مرتبهٔ خلیفة اللّهی انسان است ۳۲۷/ب. واینکه ادراک شهودی این اتصال غایت سیر انسان در جستجوی حق است ۳۲۷/ب.

اتقان صنع: و وجود حکمت غائی در خلقت و اینکه جالینوس بدان قایل بوده است ۲۵۷/چ - . و اینکه استمرار عنایت صانع و دوام آن هم لازمهٔ آن است ۳۲۳/الف.

اثبات و نفی: وحدّ آن در مثنوی و کلام صوفیه ۱۰۵/ج.

اثنین: و اینکه مراد از آن را در عبارت کلّ سرٍّ جاوز الاثنین شاع، بعضی عبارت دانسته اند از دو لب گویندهٔ سرّ ۱۰۰/ب.

اجلالی: تعریف و منشأ استعمال در مثنوی و کلام صوفیه ۱۰۵/چ.

احادیث: قدسی و نبوی ۲۱۰/ب. **احادیث نبوی:** و اینکه از آنجمله در نقل آنچه راجع به فضایل اعمال یا مکارم اخلاق است علما هم مثل صوفیه چندان در اسانید سخت نمی گرفته اند ۲۰۹/ث. و اینکه در مثنوی در طرز نقل و ارجاع به آنها تنوع هست ۲۲۸/الف. اینکه اکثریت آنها در مثنوی به‌تصریح وغالباً در تقریر مدعا نقل می شود ۲۲۸/ب. و اینکه در مثنوی گاه چیزی از متن حدیث نیست فقط مضمونش هست ۲۲۹/الف. و اینکه نقل آن گاه مقدمه‌یی برای نقل قصه‌یی است که حدیث آن را تفسیر می کند و گاه خود آن به صورت قصه است ۲۲۹/ب، پ. و اینکه نقل حدیث در مثنوی گاه به قصد تقریر سرّ آن است ۲۳۰/الف. و اینکه در مثنوی گاه نظر به فحوای حدیث است و نه لفظ حدیث می آید نه اشارت به حدیث بودن آن ۲۳۱/الف- خ. و اینکه تمسك به آن یا برای تبرك و تیمن است یا به جهت استدلال و اقناع ۲۳۲/الف. و اینکه اشخاص قصه هم در مثنوی در تقریر دعاوی خویش گه‌گاه تمسك بدان می کنند ۲۳۳/الف- ث. و اینکه در مثنوی بعضی احادیث از زبان کسانی نقل می شود که قبل از عهد رسول می زیسته اند ۲۳۴/الف. و اینکه احادیث خواه متضمن احکام شریعت باشد و خواه شامل لطایف تربیت مولانا از آنها غالباً تفسیر صوفیانه می کند ۲۳۵/الف. و اینکه تمسك به نقل آنها در مثنوی وقتی متضمن شریعت است غالباً جهت تنبیه مخاطب و توجه دادنش به سیرت و سنت نبوی است ۲۳۶/الف. و اینکه از احادیث مثنوی آنچه در کتب صحاح اصلی ندارد از اقوال مشایخ و وعاظ قوم یا امثال سایر مأخوذست ۲۳۸/الف- پ، ۲۳۹/الف-پ. و اینکه اعتماد بر روایات صوفیه و وعاظ آنها بعضی احادیث مثنوی را ضعیف یا بی اصل می کند ۲۴۰/ت. **احادیث قدسی:** و اینکه تعدادی از آنچه دراین زمینه درباب انبیاست متضمن قول به ارتباط و اتصال انسان است با خدا ۲۱۲/ب. و اینکه برخی از آنچه مربوط به انبیا هم نیست متضمن همین معنی است ۲۱۲/پ. نیز رجوع شود به: حدیث.

احتراق: در زبان اهل نجوم ۱۰۷/ب.

اَحَد: تعریف و منشأ و مورد استعمال در مثنوی و در کلام صوفیه و اصحاب عرفان نظری ۱۰۵/ح.

اُحُد: کوه نزدیك مدینه، و زبانزد در سختی و صلابت ۱۱۸/پ.

اَحداث: و صحبت آنها که تعبیری از عشق به مظاهر صورت و موجب شهرت صوفیه به شاهد بازی است ۲۷۳/پ.

احمد خضرویه: و حکایت او که تصویری از احوال خانقاه‌ها را مطرح می کند ۱۷۲/پ. وحکایت غریمان و کودك حلوا فروش که در روایت مولانا ترکیبی از دو حکایت است ۱۸٤/ت. که احوال او را مولانا به طور ضمنی تجسّم کمال فتوت نشان می دهد ۳٦٤/ث.

احمد رومی: و کتاب او در شرح مثنوی ۳۹۷/ب.

احول و استاد: و رمزی که در قصهٔ آنها هست ۱۸۰/پ.

اختیار: و اینکه مولانا اشارت کرّمنا را هم مربوط به آن می‌داند ۱۹۳/ب. و اینـکه خجلت و پشیمانی از فعل نشان اختیارست ۳۲۱/پ، ت. اینکه تهذیب و تربیت و تدبیر و تجربت نشان‌آن‌است که در انسان اختیار هست ۳۲۱/پ. و قول غزالی که انسان گذرگاه اختیارست ۳۲۱/ج. و محدودیت آن که از جمله در فعل متولد ظاهرست ۳۲۲/ث.

اخذ: در اخذ از آیات مولانا گاه اجزاء آیه را در بیت عربی می آورد۱۹۲/الف. در بعضی موارد از دو جزء آیه در دو جزء بیت اخذ می کند ۱۹۲/پ. در برخی موارد در طیّ بیت واحد بیش از یك آیه را اخذ می کند ۱۹۲/ت. اینکه لفظ یا مضمون برخی آیات مکرر و به مناسبت‌های مختلف در ابیات مثنوی مورد اخذ واقع می شود۱۹۳/الف و مابعد. و اینکه اخذ از تعبیرات قرآن در مثنوی گاه طوری است که آنها را در معنی مجازی به کار می‌برد ۱۹٤/الف— ح. و اینکه اخذ آیات غالباً از باب تلقین حکمت و تعلیم امثال آنهاست ۱۹۵/الف— پ. و اینکه اخذ و نقل آیات در مثنوی در برخی موارد جهت تقریر و تبیین مقالات صوفیه است ۲۰۷/الف.

اخلاص: تعریف و تقریر آن در مثنوی و سخن صوفیه ۱۰۵/خ[1]. اینکه اخلاص شامل طرد و اخراج خلق از حساب اعمال خویش است و استقامت درین حال سالك را به مرتبهٔ توکل و تسلیم می کشاند. ۳٦۳/پ.

اخلاق: و اینکه تربیت اخلاقی مثنوی با شریعت مربوط است و مراد از بعثت برای تتمیم مکارم اخلاق همین تربیت اخلاقی است ۳۷۲/الف. ارتباط اخلاق در طریقت صوفیه با مفهوم اخلاق در نزد حکما ۳۷۲/ب، پ. و اینکه وجود شریعت و طریقت مؤید تأثیر اخلاق و تربیت اخلاقی است ۳۷۲/ت.

اخوان: و اظهار اشتیاق رسول به اخوان خویش که نادیده به وی ایمان آرند ۲۲۷/ح.

اخوان الصفا: و قول آنها در باب عالم صغیر و عالم کبیر ۳۰۱/الف.

اخیلس: در قلمرو مردگان ۲۵۷/ث.

ادب: تعریف و منشأ آن در مثنوی و استعمال صوفیه ۱۰۵/خ[2]. و اینکه نزد صوفیه ادب عبارت از رعایت و حفظ حدودست در ظاهر و در باطن ۳۷۱/چ. و اینکه بدون رعایت آن در سیر طریقت نیل به کمال ممکن نیست ۳۷۱/ الف.واینکه الزام مرید به رعایت آن در حق شیخ بر مبنای انطباق احوال شیخ با مراتب انبیا مبنی است ۳۷۱/ب. اینکه نیل بدان توفیق الهی می خواهد و ترك آن موجب آفت است ۳۷۱/پ، ت. اینکه هم تهذیب ظاهر و هم تهذیب باطن را متضمن است ۳۷۱/ج. و اینکه نگهداشت دل در حضور شیخ هم از ادب باطن است ۳۷۱/ح.

ادیان: و تفاوت قول مولانا در وحدت ادیان الهی با آنچه از حلاج و عین‌القضات نقل است ۲٦٦/ب.

ادیم طایفی: زبانزد در مرغوبیت ۱۱۸/ت.

ارباب قلوب: و اینکه نیل به مرتبهٔ آنها برای هر کسی حاصل نیست ۳۳۷/ب، پ. و اینکه در قصهٔ سؤال کردن پیغامبر از زید هم زید مظهر و رمزی از این طایفه است ۳۳۷/ج.

ارجاع به قرآن: گاه از باب تبرّك و تیمن است ۱۹۸/ب. و گاه جهت ازاحهٔ هر گونه شك و تردیدی از خاطر مخاطب است ۱۹۸/الف. و اینکه ارجاع به آن گاه با اشاره به موضع آیه در سورهٔ منظور نیز همراه است ۱۹۸/ب– پ. و اینکه ارجاع به قرآن گاه متضمن سعی درتفسیرصوفیانهٔ آن است ۱۹۸/ت، ث. گاه برای تفصیل قصه یا رفع تردیدی از مخاطب است ۱۹۹/الف، ب. اینکه گاه از زبان اشخاص قصه و حتی حیوانات مذکور در قصه هاست و همین نکته استغراق گویندهٔ مثنوی را در معانی قرآن نشان می دهد ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲/الف و مابعد.

ارزنجان: در ولایت روم که آوازهٔ فخرالدین بهرامشاه پادشاه آنجا ممکن است بهاء ولد را به آن ولایت جلب کرده باشد ۴۱/ث.

ارسطو: و تشبیه حدیث تلخ نزد مولانا با حاصل کثارسیس ارسطو یی ۲۵۶/پ.

ارم باغچه: تُربتِ مولانا و پدرش در قونیه که مدفن بزرگان خاندادن مولانا نیز همانجاست ۵۵/ت.

اریجن اسکندرانی: و قول وی در باب انطواء عالم کبیر در عالم صغیر ۳۰۱/ب.

اسامة بن زید: که داستان جوان هنیلی در مثنوی ظاهراً اصلش از روایت مربوط به امارت او باید مأخوذ باشد ۱۶۸/پ.

اسباب: و اینکه کار حق مقیّد و موقوف به اسباب و علّت نیست ۳۱۶/ث. و اینکه انسان به جهت تقیّد به عالم حس از توجه به آنچه ماوراء اسباب است غافل می ماند ۳۱۷/الف. و اینکه توقف در اسباب جبری را به جبر می کشاند و قدری را به قدر ۳۱۹/ج. و اینکه انبیا و اولیا چون ناظر به ماوراء اسباب بوده اند در رفض اسباب و قطع آن کوشیده اند ۳۱۸/پ. و اینکه در نظر عارف خود اسباب در صُقْع لیسیات است ۳۱۷/ب. و اینکه چون فعل حق هر چند بر وفق اسباب جاری است موقوف به اسباب نیست، هر جا مشیت اوست در اسباب تصرف می کند و سنت و مشیت خود را تبدیل می نماید ۳۱۸/پ. و اینکه مشیت حق انسان را از نیل بدانچه اسباب آن را فراهم می آورد مانع می شود و این معنی اعتماد بر تأثیر اسباب را نفی می کند ۳۱۹/الف. به رسن هایی می ماند که چرخ کارها بدان می گردد اما توقف در دید آن انسان را از توجه به گردانندهٔ چرخ که ماورای اسباب است غافل می دارد ۳۱۷/پ. و اینکه سنت الهی امور را در ظاهر متوقف بر اسباب می دارد و این معنی برای استمرار دور غفلت در عالم است ۳۱۷/ث. و اینکه فرض توقف افعال الهی بر اسباب، خود وجود اسباب دیگری را برای اسباب الزام می کند به تسلسل می کشد ۳۷۸/ث. و اینکه تأثیر اسباب هم به مشیت حق است و اینکه بعضی امور را از غیراسباب عادی آنها ایجاب می کند نشان می دهد که کار وی متوقف بر اسباب نیست و به همین جهت تمهید اسباب مانع تنفیذ مشیّت او نیست ۳۷۸/ج.

استثناء: در معنی ان شاءالله گفتن در حکایت پادشاه و کنیزک در دفتر اول مثنوی، و اینکه مولانا در دفتر ششم هم به بحثی که در آن باب در دفتر اول رفته است حواله می کند ۲۰/ب. در معنی ان شاءالله گفتن که مأخوذ از قرآن است ۱۰۳/ب. اینکه با قول به مفاد آن انسان آنچه را نه در حدّ و حوصلهٔ قدرت اوست استثنا می کند ۳۱۹/ث.

استدراج: حدّ و منشأ آن در مثنوی و استعمال صوفیه ۱۰۵/د. که قهرلطف نمای حق است و ظالم محجوب را در گناه خود مُصر و جَری می کند ۳۴۲/ب، ث.

استدلال: و اینکه در مثنوی غالباً مبتنی بر تمثیل و قیاس است ۸۹/الف. در طرز تقریر مثال گویی مجهول و معلوم جای خود را عوض می کنند ۸۹/الف. از طریق ارائهٔ امثال و نظایر امری که وجودش محلّ تردیست ۹۰/الف. و استعمال آن برای دفع دخل مقدر ۹۱/الف. و اینکه مولانا در آن غالباً بر مشهودات و متواترات اتکاء دارد ۲۴۲/ب. و اینکه قیاسات منطقی وحدّ و رسم اهل منطق هم در استدلال و در تقریر وی هست ۲۴۲/ب. و اینکه مولانا پای اهل استدلال را چوبین می خواند ۲۴۲/پ. و اینکه منطقی چون چشم باطن ندارد مثل کوران بر عصای استدلال تکیه می کند ۲۴۳/ب.

استر و اشتر: که قصهٔ آنها دو بار در مثنوی نقل می شود ۲۰۲/ب. که در احتجاج بین آنها تمسک به آیات می شود ۲۰۲/ب.

استطراد: که در نقل قصه گاه توالی اجزاء حکایت را مشوش می دارد ۱۵۶/پ.

استعراض: تعبیری از آنچه مولانا آن را گذرکردن ازپهنای راه و انحراف از طریق راست در نقل قصه می خواند ۲۰/ت.

استغراق: حدّ و استعمال آن در مثنوی و کلام صوفیه ۱۰۵/ذ.

استفتاح: که نیمهٔ ماه رجب است و با اینهمه مراد مولانا در مثنوی ممکن است خصوص این معنی نباشد ۶/ب. و اینکه شاید مولانا آن را درمعنی استفتاح ذکر تلقی کرده باشد ۶/ب.

استنجا: و تعریف آن درفقه ۱۰۶/ز.

استن حنّانه: و ذکر آن در شعر خود مولانا ۱۶۴/الف. و انکار فلسفی درباب حدیث آن ۲۶۰/الف. و قصهٔ نالیدن آن که اهل حس آن را ادراك نمی کنند ۳۰۹/ت، ث.

استنشاق: و تعریف آن درفقه ۱۰۶/ز.

اسدی: وقول وی درتمثیل جامه و تن ۷۴/پ.

اسرار عبادات: که عدم توجه به آنها و توقف در ظاهر عبادات ممکن است عبادت عارف را هم در مرتبهٔ عبادت عوام متوقف دارد ۳۵۷/الف.

اسطرلاب: یا اصطرلاب که رمزی از وجودانسان است و به همین سبب مولانا آدمی را اسطرلاب حق می خواند ۳۲۷/ت. و اینکه اسطرلاب حق به تنجیم انبیا محتاج است و سرّ اشارت آن را همه کس درک نمی کند ۳۲۷/ث. نیز رجوع شود به: اصطرلاب.

اسطورهٔ مولانا: که با مثنویات ولدی ولادت می یابد ۳۹۳/الف، ت. درباب کودکی و جوانی وی در بلخ و بغداد ۳۹۴/ب. ارادت جنیان و سگان در حق وی ۳۹۴/ب. فصد کردن و داروخوردن وحمام رفتنش ۳۹۴/ب. کرامات وی که شامل ارتباط باغیب و احیاء مردگان است ۳۹۴/پ. اینکه اسطورهٔ او تا حدی در مورد سلطان ولد و بعضی دیگر از فرزندانش هم نقل و تکرار شده است ۳۹۴/ت، ث.

اسقاط و زیادت: یا حذف و زیادت که از ضرورت شعر ناشی و نوعی مسامحه و عدول از جادهٔ صواب محسوب است ۹۷/ت.

اسکندر افرودیسی: وقول وی درباب جالینوس ۲۵۷/ح.

اسکندرمقدونی: که غالباً ذوالقرنین را عبارت از او دانند ۱۷۰/الف.

اسلم الشیطان: تعبیری مأخوذ از حدیث که به موجب آن هر کسی شیطانی قرین دارد و شیطان رسول بر دست وی اسلام آورد ۲۱۴/چ.

اسلوب حکیم: در نزد علماء بلاغت و در کلام مولانا ۳۹۸/پ.

اسماء: و اینکه اسماء الله توقیفی است ۳۱۷/ ب،۳۷۸/ت. و اینکه نام سمیع و بصیر و امثال آن در مورد حق مشتق از اوصاف قدیم است ۳۷۸/ت. تفسیر اشارت علم الاسماء ۲۰٤/ب— ت. و جنبهٔ افلاطونی تفسیر مولانا درین باب ۲۰٤/ت.

اسمعیلیه: اسمعیلیان، و اشارت به وجود ملحدان و فدائیان آنها ۱۸/پ. اینکه اشارت به فدائیان آنها، و ملحدان گرد کوه و کار کاردزنیشان حاکی از آشنایی دقیقی با مقالات آنها نیست ۲۵۱/پ. قول آنها در باب امامت که بر نظریهٔ تشابه بین عالم صغیر و عالم کبیر مبتنی است ۳۰۱/ب.

اُسْوَهٔ حَسَنه: که سیرت رسول را زهاد صحابه و تابعان بر موجب اشارت قرآن به این عنوان تلقی می کرده اند ۳٤۷/ الف.

اشاعره: و ردّ قول معتزله در ادّعای شیئ بودن معدوم ۲٤۵/پ. و اینکه به استناد قول به کسب اسناد جبر را در حق خویش دفع می کنند ۲٤٦/ت. همچنین رجوع شود به: اشعریه.

اشتر: و اینکه هر کس اشتر ضاله دارد، اشتر خود را ناچار می شناسد ۲٤/ث.

اشتیاق: و اینکه اظهار آن از زبان نی که رمزی از مقام فناست غرابت دارد و محتاج تفسیرست ۳۹۱/چ.

اشخاص قصه: و اینکه آنها هم مثل خود مولانا در تقریر دعاوی خویش به آیات و کلمات قرآنی متمسک می شوند ۲۰۰/الف. و اینکه وقتی آنها از انبیا و زهاد و علما و صوفیه باشند تمسك آنها به قرآن چندان غرابت ندارد ۲۰۰/ب. اینکه در زبان اشخاص عادی هم دراین قصه‌ها ارجاع به آیات هرچند غریب است نامعقول نیست ۲۰۱/الف— ت. اینکه وقتی هم از حیوانات قصه هستند تمسك به آیات نزدآنهامعمول است و رنگ شاعرانه‌یی هم به بیان مثنوی می دهد ۲۰۲/الف. و اینکه در مثنوی تمام اشخاص قصه روح و حیات دارند و تمسك به آیات و ارجاع به قرآن در نزد آنها از اینجاست ۲۰۲/ت.

اشراق: و قول شیخ اشراق در باب خلع بدن ۳/ت.

اشعریه: و قول آنها در باب فعل متولد و فعل مباشر ۳۲۲/ث. و همچنین رجوع شود به: اشاعره.

اُشْغُرْ: جانوری که از ضرب و زخم سطبر می شود۶۹/چ.

اصالت تصور: و اینکه قول مولانا دراین مذهب جنبهٔ شهودی دارد نه وقوعی و وجودی ۳۳۷/خ.

اصحاب اخدود: که قصهٔ پادشاه جهود و آتش و مثنوی از آن مأخوذست ۱۷۳/پ.

اصحاب کهف: و قیاس حال اولیا با حال آنها ۱۰۵/ز.

اصطرلاب: انواع و لوازم آن ۱۰۷/ت.

اضداد: و اینکه علم بحثی چون اشیاء را به وسیلهٔ اضداد می‌شناسد به شناخت حق راه ندارد ۲۹۲/الف.

اطلس استنبلی: ضرب المثل در نفاست ۱۱۸/ت.

اعادهٔ معدوم: و استدلال بر امکان آن از طریق ذکر و ارائهٔ نظایر و امثال آن در حیات عادی ۹۰/ب. و اقوال در جواز یا امتناع آن ۳۲٤/ث. و اینکه منکر در انکار آن خیره رو یی می کند ۳۲٦/پ.

اعرابی: و داستان جوال ریگ او که بیخبری از علم بحثی را بیش از علم بحثی موجب نیل به دولت نجات نشان می دهد ۲۸۷/ت، ث. و قصهٔ او با خلیفه که در آن جنبهٔ رمزی اشخاص قصهٔ یکنواخت نیست

۱۵۶/پ، ۱۷۹/ج. و اینکه در قصهٔ او با خلیفه زن اعرابی در اصل مأخذ نقشی ندارد و نزد مولانا به سبب معنی رمزی در قصه نقش زن هم مورد توجه خاص واقع شده است ۱۸۴/پ. اینکه قصهٔ اعرابی و خلیفه به طریق رمز معنی وحدت و تضاد را در وجود انسان توجیه می کند ۳۲۸/الف. تقریر و توجیه مولانا در باب وحدت اشخاص این قصه در وجود انسان ۳۲۸/ب، ت. اینکه مولانا درین قصه به طور رمزی نشان می دهد که سالك ممکن است سلوکش از اول برای وجه حق نباشد اما جذبهٔ عنایت وی را بدان‌سو متوجه دارد ۳۷۵/پ. اینکه کثرت استطراد و تداعی این قصه را تا حدی به تعبیر مولانا بی‌پا و سر می کند ۸۸/پ. اینکه مولانا در تأویل این قصه دفع دخل مقدر را لازم می‌یابد ۹۱/پ. قدرت تصویر پردازی مولانا در توصیف مسافرت اعرابی و احوال زنش در خانه ۱۴۴/ث. قصهٔ اعرابی و سگ که برنقد اخلاقی مشتمل است ۱۸۲/ب.

اعراض: و اینکه حسنات و اعمال حکم اعراض را دارند، آنها باقی نمی مانند، آنچه می‌ماند جوهر نفس است ۹۰/پ، ۳۵۸/ب.

اعیان: و اینکه خروج آنها از عدم اضافی که عالم علم است نزد مولانا تعبیری از بلی گفتن آنها در جواب خطاب الست است ۳۰۷/ب. درباب اعیان ثابته رجوع شود به: عدم.

افتراق امت: که حدیث مربوط بدان نزد بعضی متکلمان مبنای تقسیم مذاهب اسلامی شده است ۲۲۶/ب.

افعال الهی: و اینکه بیچون و بی کیف بودن افعال الهی، وجودحکمت باطنی رادر افعال وی نفی نمی کند ۳۷۸/ث. اینکه افعال حق بر اسباب توقف ندارد ۳۷۸/ث، ج. و اینکه متوقف بر قابلیت و استعداد قوابل هم نیست ۳۷۸/ج.

افلاطون: حکیم الهی، و ضرب‌المثل در حذاقت طبی ۱۱۸/ب. و اینکه غیر از افلاطون الهی افلاطون های دیگر هم از قدماء اهل یونان در نزد مسلمین مشهور بوده است ۲۵۵/الف. و قول وی درمسألهٔ لیس و ایس ۲۵۵/پ. و اصالت مُثُل که در آن باب همه خلق یا افلاطونی هستندیاارسطویی ۲۵۵/پ. و قول وی درباب تذکر بودن علم، و جمال‌عقل ۲۵۵/ت. مأخذ تمثیل بین کراهت انسان از مرگ و خروج جنین از زهدان ۲۵۶/ت. و ارتباط نظریهٔ او درباب تذکر بودن علم با مسألهٔ مناسبت قدیمه و میثاق الست نزد صوفیه ۳۰۰/الف. و اشارت درباب زیبایی عقل ۲۵۵/ت، ۳۳۰/پ.

افلاطون، آثار: آپولوژی ۲۵۷/ث. جمهوری ۷۱/ث، ۲۵۳/ث. طیماؤس (تیمائوس) ۲۵۷/د، ۳۰۱/الف. فدروس ۲۵۵/ت. فدون ۲۵۵/ت، ۲۵۷/ب. قوانین ۳۷۹/الف. مهمانی ۲۷۰/الف، ۲۷۳/ب.

افلاکی: لقب شمس‌الدین احمد عارفی مؤلف مناقب‌العارفین که به نام او رسالهٔ افلاکی هم خوانده می شودواز مآخذ عمدهٔ احوال مولاناست ۳۰/پ.

افلوطین: شیخ یونانی و تجربهٔ تألّه درنزد او ۳/ت.

اقبال لاهوری: و علاقهٔ وی به رومی ومثنوی مولانا ۳۹۹/ث.

اقلیم: تعبیری از مفهوم عالم در مراتب سه گانهٔ جماد و نبات و حیوان و تفاوت آنها در مدارج سیر استکمالی ۳۱۲/پ.

اکدشان: اخلاف سکنهٔ بومی در قونیه و سایر بلاد روم که با ترکان آمیخته بودند و واحد اجتماعی خاص به شمار می آمدند ۴۴/ب.

التفات: صنعت بدیعی که درمثنوی از بلاغت منبری ناشی است ۸۳/الف — ج.

در آن عارف به سبب استغراق دراشرف اخس را نمی بیند تا چه رسد به آنکه وجود اشرف را از طریق وجود اخس اثبات کند ۳۰٤/الف.

انا : و اینکه رسول ظاهراً از گفتن و شنیدنش کراهت داشت ۲۲۵/ت.

انا الحق : و اینکه قول حلاج در این باب مستلزم قول به حلول و اتحاد نیست ۲۵۰/ب.

انبیا : و اینکه طب و نجوم و آنچه علم بحثی آست نیز از وحی آنها مأخوذست ۱۰۷/ث. و وحدت و اتحاد ارواح آنها ۲٦٦/ب. اینــکه اتحاد جوهری آنها مستند وحدت تعلیم وحی است ۲٤٤/ت. اینکه تحلیل تجارب و احوال آنها مثنوی را هم به نوعی خاص شبیه به یك فصوص الحکم دیگر می کند ۳٤۷/ب. و اینکه آنها مکمّل یکدیگرند و بین آنها اختلاف نیست ۳۵۱/پ. و اینکه بعثت آنها برای این بوده است که تا ناقص را که جزوست به کامل که عبارت از کلّ است متصل کنند ۳۹۱/الف.

انجیل : لوقا ۱۵٦/ت، یوحنا ۲٤٤/ پ،۳۰۹/ت،رساله به قرنطیان ۲۲۲/پ.

اندیشه : و اینکه انسان عبارت از آنست و لطیفهٔ انسانی که نفس ناطقهٔ اوست نیز همان است ۳۰۲/الف، ۳۲۹/الف. و اینکه ذات انسان و آنچه از آن به «من» تعبیر می شود همان است ۳۳۲/ب.

انسان : و جنبهٔ جامعیت او ۳۰٦/ت. و اینکه تحقق به معنی واقعی آن در گرو ولادت ثانی است ۳۲۷/ب. و اینکه آدمی اسطرلاب اسرار الهی و انسان خلیفهٔ حق است ۳۲۷/ت. و اینکه حقیقت انسان در نشئهٔ حاضر عبارت از اندیشهٔ اوست ۳۲۹/الف. **انسان اکبر:** که تعبیری از عالم در برابر انسان است ۷۲/ب. **انسان العین :** در تعبیر ابن عربی و شباهت تعبیر مردمك در کلام مولانا با آن، دراین باب ۲٦۵/ج. **انسان کامل :** که محمد(ص) مظهر کمال مرتبهٔ اوست با تلقّی علم از وحی مستمر به کمال عشق هم می رسد ۲۷۸/ت. ولیّ حق که حقیقت محمدیّه تعبیری از اتمّ مراتب کمال اوست ۳۳۰/الف، ۳٤۹/الف. و اینکه افراد این نوع از انسان با وجود تفاوت در ظاهر در معنی و حقیقت یکی هستند ۳۹۱/ب. **انسان کبیر:** که تعبیری از عالم است در نزد بعضی حکما ۳۰۱/الف. **انسان نفسی :** که نزد متألهان برزخ بین انسان عنصری و روح مفارق است ۳۲٤/ث.

ان شاء الله : که از قول به آن تعبیر به استثنا می کنند ۱۰۳/ب. خطاب عتاب آمیز مولانا به خادم به مناسبت تکرار لفظ آن ۱٦/پ. الزام و تأکید در قول بدان و توجه به مضمون و مفهوم آن ۳۱۹/ث.

انصاری : رجوع شود به: عبدالله انصاری.

انگور: و قصهٔ منازعت چهار تن در آن باب، که نشان می دهد اختلافات خلق لفظی و مربوط به اسماء است نه حقایق ۲٤/ث. و جنبهٔ رمزی که در قصهٔ منازعت چهار تن در باب آن هست ۱۸۰/ت.

انوری : اخذ و تضمین یك مصرع وی در مطلع غزلی از دیوان ۱۳۱/پ. و احتمال اخذ مضمون مصرعی ازیك قطعهٔ او در مثنوی ۱۳۲/ت. و اخذ مصرعی ازیك قطعهٔ او با عین حکایت در مثنوی ۱۳۲/ث.

اوج : و اهمیت نقطهٔ اوج در قصه که در قصه های مبنی بر گفتار نیست ۱۵۹/ث.

اوحدالدین کرمانی : و صحبت شمس الدین تــبریزی با او ۵۰/ث. و اعتراض شمس تبریز بر او در تمثیل طشت و ماه ۲۷۳/پ. اینکه وی منسوب به تمایلات صورت پرستی بوده است ۲۷۷/ب.

اودیسه : تعبیری از مثنوی در تقریر سلوك استکمالی روح در مخاطر و مهالك سیر نزولی و صعودی خویش ٦۱/ب— ث. اودیسئوس: قهرمان منظومهٔ اودیسه اثر هومیروس (=هومر) و تمثیل سلوك استکمالی روح با دشواریهای او در بازگشت به وطن ٦۱/ب، پ.

ایسیه: صورتی از آسیه در ضبط نام زن فرعون ۱۶۰/ب.

ایمان: و اینکه با مجرد قول و یا بافعلی مغایر قول حاصل نمی‌شود و به همان سبب قابل زیادت و نقصان هم هست و ایمان عامه با ایمان اولیا تفاوت دارد ۳۵۵/ث. تفاوت ایمان اهل تقلید با ایمان تحقیقی ۳۵۵/ث. و اینکه کمال آن از الزام مجاهده و ریاضت هم خالی نیست ۳۵۵/ج.

البادی اظلم: و مورد تعبیر و استعمال آن در مثنوی ۱۲۸/پ.

باحث: و اینکه آنچه در مسألهٔ نفی حدوث در مثنوی از وی منقول است با قول حکما و اهل شرایع منافی است و به همین سبب مولانا وی را نمونهٔ منکر مفلسف تلقی می نماید و تخطئه می کند ۳۸۱/پ.

بارّس: رجع شود به: مور یس بارّس.

باز: در خانهٔ کمپیر و در ویرانهٔ جغدان ۲۴/ت. باز و بط، و قصهٔ آنها در مثنوی و غزلیات که هر دوجا مأخوذ از نظامی گنجوی است ۳۹۸/ج.

باطل و حق: و تفاوت آنها که فاصلهٔ بین گوش و چشم است ۲۹۵/الف.

باغبان: و قصهٔ صوفی و فقیه و علوی با او ۷۷/ب. فایدهٔ اخلاقی که در ین قصه هست ۱۸۱/پ.

بایزید: و قصهٔ کعبه رفتن وی ۱۷۲/ث. و مژده دادنش از ولادت ابوالحسن خرقانی ۱۷۲/ث. سبحانی گفتن وی در تفسیری که صاحب اللمع از آن دارد ۱۷۲/ث. و حکایت کافری که مسلمانی به شیوهٔ او را ازعهدهٔ خویش بیرون می‌یافت ۱۷۲/ج، ۳۵۵/ث. اینکه سؤال در باب سبحانی گفتن او درمقایسهٔ آن با مضمون ما عرفناك که رسول گفت اولین کلام شمس با مولانا و متضمن اشکالی در باب تفاوت این دو قول بوده است ۲۶۱/ت. و خنجرزدن مریدان بر وی در حال استغراق و قول سبحانی وی ۲۸۰/ت. و مکاتبهٔ بین او و یحیی بن معاذ ۳۴۱/پ.

بُت: تعبیری از نفس که در عین حال رمز بُت و بُتگر هر دو محسوب است ۳۳۹/ب، پ.

بخت و اتفاق: که منکران صنع بدان تمسّك می کنند و ترجیح بلامرجح را الزام می‌نماید ۳۲۳/پ.

بد مطلق: رجوع شود به: شرمطلق.

برزخ: و اینکه مراد از آن ورطهٔ تکوینی است که عالم جسم را ازعالم روح جدا می‌دارد ۲۰۷/الف. و تعبیرغیب امکانی و غیب محالی که نزد ابن عربی از مراتب آن می شود ۳۰۴/ث.

برهان محقق: و ذکرنام او در مثنوی ۴/ح. و اینکه مولانا بعد از وفات پدرش بهاءولد یکچند تحت ارشاد و اشراف وی بوده است ۴۲/پ و ت. و اینکه در وفات او مولانا برای احراز مسند وعظ و تدریس پدر آمادگی داشت ۴۵/ح. اینکه وی را سیّد سرّدان می‌خواندند و مراقبت وی در تکمیل تربیت مولانای جوان نوعی اشراف پدرانه بود ۴۵/ب و پ. و اینکه اشراف و مراقبت وی از قیصریه اعمال می شد نه از قونیه ۴۵/پ. اینکه یك بیت ویس و رامین را که در عنوان حکایتی ازمثنوی مصرعی از آن نقل می شود وی در معارف خود بدون ذکر مأخذ نقل می کند ۱۳۲/چ. و اینکه در معارف و مجالس خویش غالباً به اشعارسنائی تمثل و استشهاد دارد ۱۳۴/ب. و اینکه بعضی اقوال او درمضامین مثنوی هم هست ۲۶۷/پ.

برهنهٔ دراز دامن: در شهر افسانه ها با کور دوربین و کرتیز شنو ۷۶/ب.

بز کوهی: و مستی شهوت که او را شکار صیادان می دارد ۶۹/ج.

بسط: رجوع شود به: قبض و بسط.

بسم الله: و اینکه عدم افتتاح مثنوی با آن موجب طعنی در مثنوی نیست ۱/الف. و قول یا حدیث: کلّ امرذی بال که هرچه رابا بسم الله آغاز نشود ناقص و ابتر می خواند ۱/الف.

بصره: و اشتباه تاریخی در ذکر آن در ردیف تبوک ۱۹/پ.

بط: و تمثیل تخم وی و مرغ خانگی که در مثنوی ظاهراً مأخوذ از مقالات شمس باشد ۲۶۷/ت.

بطن: و اینکه از هفت بطن قرآن چهارمین بطن و آنچه را ورای آن است هیچ کس جز خدای نمی داند ۱۸۸/پ. اینکه قول به بطون قرآن مربوطه به تصور مراتب عالم غیب است ۱۹۰/خ.

بعدالسلتیا و الّتی: و مورد تعبیر و استعمالش در مثنوی ۱۰۰/پ.

بغداد: و اینکه بهاء ولد در عزیمت حج و هنگام مهاجرت یکچند در آنجا بوده است ۴۰/ب—ت، ۴۱/الف— ث. و طرز تلقی متشرعه و حنابلهٔ آن از مجالس امثال احمد غزالی و ابن عبادی ۶۳/ج، چ. وتشبیه منکر به گاوی که از یک سوی بغداد به دگر سوی می رود و از نعمت ها که هست جز پوست خربزه چیزی نمی بیند. ۳۵۱/ب.

بقاء بعد الفناء: و اینکه موت اختیاری را مولانا وسیلهٔ نیل بدان می داند ۲۱۸/ب.

بلاغت منبری: و اینکه توفیق مولانا در این شیوه تا حدی مبنی بر سابقهٔ وعظ و تذکر در نزد خود وی و پدرانش بوده است ۶۳/ب. اشتمال این شیوه بر تلفیق بین جدّ و هزل و تمثیل و برهان جهت رعایت فهم مخاطب واجتناب ازملالت وی ۶۳/پ. اینکه مثنوی هرگاه به نثر نوشته می شدو بدون شوق وهیجان شاعرانه اش نمونهٔ کامل این نوع بلاغت محسوب می شد ۶۲/پ، ت، ث. و اینکه نقل اخبار ضعیف در مثنوی هم نشانی از همین سبك بیان اهل منبرست ۶۷/الف، ب. و اینکه نقل نوادر و ذکر احوال و اقوال قهرمانان و دیوانگان و طبقات عامه و اخلاق و اخبار گدایان و سایر طبقات عوام هم در مثنوی انعکاس همین شیوه در سبك بیان مثنوی است ۶۸/الف— پ. اینکه توجه به عجایب مخلوقات و نوادر کاینات در مثنوی هم تا حدی انعکاس سبك بیان اهل وعظ و تذکیرست ۶۹/الف—چ. و اینکه توجه به قیاسات تمثیلی تا حدی و یژگی های این سبك بیان را دربردارد ۷۰/الف—ت. و اینکه همین تمسك به آیات و اخبار از لوازم تمسك این شیوه به قیاسات تمثیلی است ۷۰/ت. اینکه ذکر مثال در تقریر دعوی هم از لوازم این سبك بیان است ۷۴/الف— پ، ۷۵/الف—پ. و اینکه طرح معما ولغز از لوازم سبك اهل تذکیرست ۷۶/الف. اینکه تجاهل العارف و آنچه ساده خیالی Naïveté می خوانند نیز در این سبك بیان رواج بسیار دارد ۷۷/الف. واینکه ذکر الفاظ و امثال و خرافات و عقاید عامه در مثنوی هم تا حدی انعکاس همین شیوهٔ بیان اهل تذکیرست ۷۸/الف،ب. اینکه رسم خطاب به مخاطب مبهم از لوازم این شیوه است ۷۹/الف، ۱۰۹/چ. و اینکه اشتمال مثنوی بر تعدادی مناجاتها به اقتضای همین اسلوب بیان باید باشد ۸۱/الف، پ. اینکه انتقال دایم از غیبت به خطاب ازخــطاب به غیبت و آنچه اهل بدیع التفات می خوانند نیز از ویژگی های آن است ۸۳/الف. اینکه نقل قسمتی از اجزاء قصه به طریق خطاب و مکالمه با اشخاص قصه در مثنوی از ویژگی های این سبك بیان است ۸۶/الف. و اینکه طرز استدلال مبنی بر تمثیل و قیاس لازمهٔ آن است ۸۹/الف. و اینکه صورت سؤال و جواب هم که در تقریر مدعا در مثنوی هست تا حدّی به همین شیوهٔ بیان مربوط است ۹۲/الف، ب. رواج استعمال لغات اتباع دراین طرز بیان ۱۰۹/الف، ب. و اینکه عدم اشتمال مثنوی بریك نظام منسجم و مضبوط فلسفی هم ازتأثیر این طرز بیان ناشی است ۲۸۶/الف.

بلال: و قصهٔ مرگ او ۲۸/چ. و قصهٔ احد احد گفتن او که نوازش رسول در حق او تشبیه میل آفتاب

به ماه را به ذهن مولانا تداعی می کند ۸۷/ث. و اینکه خواجهٔ او امیّة بن خلف بوده است ۱۷٤/پ. و خطاب ارحنا یا بلال که از جهت طرز بیان متضمن تعظیم قدر اوست ۲۱۷/ج. و قصهٔ هی گفتن وی به جای حی در بانگ نماز ۲۱۷/ج.

بلخ: و اینکه احتمال نمی رود بهاء ولد خطاب عنیف در حق سلطان و فخر رازی را در آنجا کرده باشد ۳۵/ پ. واینکه شاید چیزی از خاطرهٔ این مولد مولانا در شکایت و اشتیاق نی نامه منعکس باشد ۵۷/ب، ت.

بلعم باعور: و امتحان و ابتلاء او ۲۵/پ.

بن سیراح: عیسی بن شیراخ که کتاب او موسوم به حکمت از جملهٔ کتب مضنونهٔ عهد عتیق محسوب است ودر اکثر چاپهای متداول تورات نیست ۲۵۷/ ذ.

بنگی: و اینکه مثل مست است بیع و طلاق ندارد ۱۰٦/خ.

بنی آدم: و اینکه آنها برعکس ملایکه وبهایم از دو عنصر عقل و شهوت خلق شده اند و برحسب غلبهٔ هر یك از این دو از ملایکه و بهایم برتر یا فروترند ۲۳۰/ب. و اینکه تمام بنی آدم سه گروه هستند دو گروه به ملایکه و بهایم ملحق می شوندو گروه سوم معروض کشمکش تمایلات نفسانی خویشند ۲۳۰/پ.

بنیان الرب: در تعبیر ابن عربی و قول مولانا درباب نقش حق و اینکه آن را هم به حکم حق می توان شکست ۲٦۵/چ. و اینکه قول ابن عربی در عدم جواز و یران کردن آن به نحوی در نزد متألهان و متفکران دیگر هم سابقه دارد ۲٦۵/چ.

بوبکر ربابی: و اشارت به وجود او به نحوی که اگر از معاصران و معاشران مولانا کسی به این نام مراد نباشد موافق با تاریخ به نظر نمی رسد ۱۹/ت. نمونهٔ عیار کامل ٦۸/ب. ضرب المثل در طراری و عیاربیشگی ۱۱۸/ث.

بوکاتچو: رجع شود به: دکامرون.

بولس رسول: که قصهٔ او منشأ حکایت وزیر جهود باید باشد۱۷۳/پ.

بومرّه: نام ابلیس، رجوع شود به یادداشت ها، ۱۲۸/ت.

بهاء ولد: شهرت بهاء الدین محمد بلخی پدر مولانا ۳۱/ب. و اینکه بیت او نسب صدیقی و علوی را با هم جمع داشت ۳۱/پ. و عنوان سلطان العلمایی او ۳۲/الف — پ. و اینکه انتساب وی به کبرو یه و طریقهٔ شیخ احمد از اشارات معارف وی برنمی آید ۳۲/ت. و مسافرتهای وی برای وعظ ۳۳/الف. و اینکه علاقه به کتاب احیاناً مانع از مسافرت وی می شده است ۳۳/الف. و اینکه طالبان وعظ وی را به چشم شیخی که خانقاه ندارد می دیده اند ۳۳/الف. و ناخرسندی او از رفتار قاضی وخش در حق خویش ۳۳/ب. و اینکه اکرام سلطان و وزیر سمرقند را در حق شمس الائمه کردری با چشم رضایت نمی دیده است ۳۳/ب. و طبع زودرنج حسّاس او که ظاهراً او را نزد حکام و علماء عصر تلخ و ناسازگار جلوه می داده است ۳۳/پ. بحث در موجب رنجیدگی او از اهل بلخ و خوارزمشاه ۳٤/الف. اینکه موجب خروج وی از بلخ باید ناسازگاری و زودرنجی خود وی بوده باشد ۳٤/ب، ۳۵/الف. و اینکه خروج او از بلخ مقارن با دوران اقامت فخررازی در درگاه سلطان نبوده است ۳۵/چ. اینکه تکریم خوارزمشاه را در حق فخررازی با چشم رضا نمی نگریست ۳۷/پ. اینکه بین خروج او از بلخ تا خروج او از قلمرو سلطان نزدیک هشت سال فاصله بوده است ۳۸/ب. اینکه شهرت او در وعظ و علاقه اش به احوال و اقوال صوفیه ممکن است عامل اصلی ملاقات

وی با عطار در نشابور بوده باشد ۳۹/الف و ب. و اینکه ضعف عربیت او احتمال وعظ کردنش را در حضور خلیفه مستبعد می‌دارد ۳۲/ت، ۴۰/ت. اینکه ممکن است خاطرهٔ سفارت روم سبب شده باشد تا شهاب‌الدین سهروردی او را به عزیمت روم تشویق کند ۴۱/ث. و اینکه بهاءولد بعد از ترک بغداد و ادا کردن حج از طریق دمشق عازم بلاد روم شد ۴۲/الف. و اینکه بعد از حج تا ده‌سال دیگر حیات داشته است و روایت نسخهٔ ولدنامه که وفاتش را بعد دوسال از حج می‌گوید محتاج تصحیح است ۴۲/ب، ث. و اینکه در عزیمت وی از مکّه به قونیه نام بلاد بین راه و مدت توقف در تمام آنها در روایات همه جا دقیقاً مشخص نشده است ۴۲/ج. و جهات توجه و اظهار علاقه و توقیر اهل قونیه در حق وی ۴۴/پ. و وفات وی در همان اوایل ورود به قونیه ۴۴/ت. و مقبره‌یی که دزدار برای وی در قونیه ساخت ۴۴/ت. و اینکه تصوف وی ممکن است از مقولهٔ مجاهدهٔ شخصی باشد تا طریقهٔ اخذ خرقه و صحبت مشایخ ۴۶/پ. و اینکه وی بررغم تمایلات صوفیانه بیشتر میل داشته است به عنوان فقیه صوفی تلقی شود تا صوفی فقیه ۴۶/پ. و آئینکه بررغم داعیهٔ سلطان العلمایی وعظ و تذکیر را حرفهٔ خویش ساخته بود ۶۳/ت. و قول او در باب مغایبه و مخاطبه در ذکرالله ۸۳/الف. و نقد وی از دلیل طبیب ۲۴۳/الف. و تأثیر معارف وی در مثنوی و در اندیشهٔ مولانا ۲۶۷/الف. و اینکه معارف بهاء ولد را مولانا در مجالس گه گاه تقریر و تفسیر می کرد ۲۶۷ /ب.

بهرامشاه: فخرالدین ملک ارزنجان و ممدوح نظامی که شاید آوازهٔ او بهاء ولد را به ارزنجان کشیده باشد ۴۱/ث.

بهشت گمشده: اثر میلتون شاعر انگلیسی و تفاوتی که بین ابلیس او با ابلیس مثنوی هست ۳۱۶/ث.

بهلول: و سؤالی که از آن درویش کرد ۱۷۲/ب. اینکه سؤال و جواب وی با درویش متضمن فایدهٔ تعلیمی است ۱۸۱/ت.

بهیمهٔ صوفی: و قصهٔ او با خادم خانقاه ۱۷۲/ب، پ. اینکه در نقل قصه مولانا به طریق التفات از تقاضاگر درون یاد می کند ۸۳/پ.

بیبرس: سلطان مصر و اهتمام او در تأسیس و تجدید خلافت عباسی در مصر، بعد از سقوط بغداد ۱۸/ب.

بیماری: که عام خلق مرگ را معلول آن می‌دانند و عزرائیل را نمی‌بینند ۳۱۷/پ.

بی‌نقش: و اینکه موحّد و مشبّه هر دو در آن حیرانند ۸۳/ت، ۳۷۹/ت.

پادشاه: و تشبیه او به حوض که حشم در حکم لوله های آن باشد ۳۴۳/الف. اینکه پادشاهان ظاهر از شراب بندگی بویی نبرده‌اند و غالباً فقط مظهر نفسانیت هستند ۳۴۳/ب. و تشبیه پادشاه و میر و پهلوان به سرگین دانک ۳۴۳/ث. و اینکه سرکشان عالم را خداوند از آن سبب مقهور پادشاهان می کند که حقارت خود آنها را معلوم دارد ۳۴۳/ث. و اینکه فرمانروایان ظاهر اسیر جهانند و خود را به خطا امیر جهان می پندارند ۳۴۳/ج. و اینکه مسجد رفتن پادشاه هم مایهٔ آزار خلق می شود و وقتی خیرش چنین باشد، شرّش چه خواهد بود؟ ۳۴۳/ج. و اینکه وجود او به ستور مزرعه می ماند اگر فایده‌یی از وجودش عاید می شود مبنی بر میل و علاقهٔ او نیست ۳۴۳/ج. قصهٔ مسجد رفتن آن پادشاه که طرز بیانش متضمن نقد اجتماعی است ۱۸۲/پ.

پادشاه جهود: و تلبیس وزیر که به قصهٔ زو پیر مسبوق است و شاید از داستان بولس رسول مأخوذ باشد ۱۷۳/پ. اینکه درمثنوی لحن مریدان گول خورده درخطاب به این وزیرحیله گر ازخطاب به ممدوح به صورت

خطاب به حق درمی آید و لحن مناجات می گیرد ۸۱/ج – چ. پادشاه جهود با آتش، که جهود دیگرست و حکایت او از یک روایت مربوط به اصحاب اخدود مأخوذ است ۱۷۳/پ.

پادشاه‌زاده: که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود و رمز قصهٔ او در حکایت کمپیر کابلی ۲۶/ث، ۱۷۹/ب، ۲۳۱/چ.

پادشاه و کنیزک: که قصهٔ آنها در مثنوی نقد حال و متضمن معنی رمزی است ۲۳/الف. اینکه داستان پادشاه‌زاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود نیز یادآورد آن است ۲۶/ث. تصویری از سیر و سلوک مولانا را که به وسیلهٔ طبیب الهی از بیماری علم رسمی نجات می یابد عرضه می کند ۵۹/الف، ب. و اینکه در ضمن نقل آن مولانا خطاب به مخاطب مبهم دارد ۸۰/الف. آنکه در این حکایت توجه به صیغهٔ مع الغیر در ترغیب مخاطب به رعایت ادب برای چیست؟ ۸۴/پ. و اینکه مولانا در اینجا در تقریر لطایف عشق به صیغهٔ متکلم وحده سخن می گوید ۸۴/چ. اینکه رمز حال نی و از خود خالی شدن سر آن محسوب است ۱۴۹/ب. اینکه قصهٔ آنها از خود رهایی را وسیلهٔ نیل به کمال نشان می دهد ۱۵۲/ث. و اینکه غرابت کشتن زرگر را در آن، خود مولانا محتاج توجیه می یابد ۱۵۳/ت. سعی مولانا در توجیه قتل زرگر و دفع دخل مقدّری که در این باب هست ۱۵۶/ب. اینکه جنبهٔ رمزی قصه اهمیت دارد ۱۷۹/ب. و اینکه اجزاء قصه از مآخذ مختلف اخذ و تلفیق شده است ۱۸۴/ب. اینکه رمز عشق بزرگتر را به عنوان نقد حال ما تقریر می کند ۲۶۸/الف.

پدر: و تمثیل کلّ عالم به صورت او و اینکه خلق عالم در حکم فرزندان آن هستند ۷۳/الف.

پروانه: امیر معین الدین، صاحب اختیار روم و قونیه در دوران ضعف و تفرقهٔ سلجوقیان و سلطهٔ مغول ۴۴/ح، خ. فرجام دردناك وی در دست مغول ۴۴/خ.

پشه و باغ: در تمثیل مسألهٔ حدوث و قدم عالم ۲۵۲/ب.

پیر: و لزوم مطاوعت از او که تأکید در آن را مولانا جهت آماده کردن اذهان مریدان برای خلافت و شیخی حسام الدین لازم می‌یابد ۵/ب. همچنین رجوع شود به: شیخ.

پیر چنگی: که نظیر قصهٔ وی در نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/ت. و رمز قصهٔ آن که اهمیت خاص دارد ۱۷۹/پ. و اینکه مولانا از زبان وی استمرار در غفلت را نوعی گناه و موجبی برای الزام ندامت و توبه می یابد ۳۴۱/الف.

پیغمبر: وقصهٔ عیادتش از صحابی رنجور ۲۴/ج، ۲۲۹/پ. و قصهٔ آن کافر که به خانهٔ وی مهمان شد ۲۷/ت. و اینکه در حق کسانی که وی را آزار کردند دعا کرد و هدایت آنها را به دعا خواست ۲۱۵/الف. اینکه وی از تفضیل خویش بر یونس‌بن متی منع و ابا کرد و این معنی هم منافاتی با تفضیل واقعی حال وی ندارد ۲۱۵/ب، پ. اظهار اشتیاق وی به القای او یس‌قرنی ۲۱۶/ب. و اینکه اظهار خرسندیش از خروج ماه صفر ناشی از شوق لقاء بود که در رحلت وی در ماه ربیع الاول روی داد ۲۱۶/پ. و ماجرای الزام اعرابی به تجدید نماز ۲۱۹/ب. و تأکید وی در اکرام زن ۲۲۳/ج. تقدّم غایی وی بر انبیا که هم تقدم امت محمدی را بر سایر امم متضمن است ۲۲۷/پ. اظهار اشتیاق وی به اخوان که بی‌آنکه وی را دیده باشند به وی ایمان می‌آورند ۲۲۷/ح. و تعجب کردن وی از حال اسیران کفار که آنها را باید با زنجیر و اکراه به جنت کشید ۲۲۹/پ. و قول وی در باب شرط و راه اجتناب از فریب و خدعه در معامله ۲۲۹/پ. و جواب به سائلی که از وی در باب وقت «ساعت» پرسید ۳۲۶/ت.

پیل: و داستان اختلاف کردن درچگونگی شکل آن ۸۷/ب. اینکه قصه در مثنوی ممکن است ناظر به حدیقهٔ سنائی یا غزالی باشد ۱۳۵/ث. روایت سنائی و غزالی ۱۶۳/ب جنبهٔ رمزی که در قصه هست ۱۸۰/ت. روایت غزالی به احتمال قوی مأخذ مولاناست ۲۶۲/ت.

پیل بچه: و قصهٔ خورندگان گوشت او ۲۵/ب.

تاریخ: و اینکه در مثنوی جز به ندرت مجال انعکاس ندارد ٤/ب— ت. و اینکه برخی اشارات مجمل به حوادث معاصر و جاری در جای جای مثنوی هست ۱۸/ب، پ. اینکه عدم تقیّد به توافق با آن گه گاه اشکالهایی در حکایات و اشارات مثنوی به وجود می‌آورد ۱۹/پ. و اینکه بلاغت منبری مثنوی از تاریخ وازاحوال خانوادهٔ مولانا هم حکایت دارد ۳۰/الف، ٦٦/الف، ب. فاصلهٔ مثنوی از واقعیات جاری، که درعین حال نشان جای پای تاریخ هم در آن پیداست ۵۹/پ، ۶۰/الف— ب. مغایرت با تاریخ که در بعضی قصه‌های مثنوی هست ۱٦۱/الف. اینکه عدم تطابق با تاریخ در مثنوی بیش از سایر کتب نیست ۲۰۱/ث. مغایرت با تاریخ در مواردی که حدیث رسول از زبان کسانی نقل می‌شود که پیش از وی می‌زیسته‌اند ۲۳٤/الف. عذر بیان آن از قول انبیا ۲۳٤/الف.

تأکید: در ادات به وسیلهٔ آوردن ادات مشابه که هر چند ممکن است ناشی از عدم اعتماد بر فهم مخاطب باشد به هر حال نوعی مسامحه است ۹۷/ث.

تألّه: و مسألهٔ خلع بدن یا نضوجلباب درعمل و اندیشهٔ مولانا ۳/ت. و اینکه طالب آن اگر از جسم هم برهد به جان می‌رسد که آن نیز حادثی است و باز ورطه‌یی درپیش او هست که او را از حق جدا می‌دارد ۳۰۳/الف.

تأویل: و اینکه بعضی اجزاء قصه را مولانا در مثنوی تأویل می کند ۱۵۷/الف. که در مثنوی درنزد صوفیه متضمن نفی نص ظاهر نیست ۱۸۵/چ، ۱۸۹/پ. و اینکه تأویل عقلی متداول درنزدمعتزله مورد قبول صوفیه و اهل سنت نیست ۱۹۰/ث. اینکه تأویل کشفی که نزد صوفیه مقبول است مبنی بر تجربهٔ وجدانی است ۱۹۰/ ث—ج. اینکه تأویل محموددرنزدصوفیه جنبه کشفی و ذوقی دارد و متضمن مراتب است ۱۹۰/ الف، پ. نقد مولانا از تأویل عقلی معتزله ۲٤۷/ب. سابقهٔ تأویل در نزد صوفیه، حکما، و اخوان‌الصفا ۲٤۷/ب.

تبتّل: تعریف و منشأ آن ۱۰۵/ ژ[۱]. که تا مقام فنا تمام منازل طریقت را در دنبال دارد و انقطاع از ماسوی است ۳٦۳/ب. و اینکه این نوع انقطاع خوف را درنزد سالك به رجاء تبدیل می کند ۳٦۳/ب.

تبدیل: و اینکه در سنت ازلی الهی و در مشیت و ارادهٔ او که حکم قضاست تبدیل نیست ۳۷۸/ح، خ. و اینکه عدم تبدیل در سنت و قضای حق تمسك به دعا را هم نفی نمی کند ۳۷۸/د.

تبدیل مخاطب: که عدم توجه بدان در سبك بیان مثنوی گه گاه فهم ارتباط اجزاء آن را دشوار می کند ۸۵/الف— ج.

تبوك: که ذکر بصره در ردیف آن متضمن اشتباه تاریخی است ۱۹/پ.

تجانس: و اینکه تجانس بالقوه هم مثل تجانس بالفعل مایهٔ جذب جنسیت و تحقق عشق می شود ۲٦۸/پ، ت.

تجاهل العارف: در قصهٔ باغبان و صوفی و علوی که در نسب علوی لحن گوینده طنز و هزل دارد

۷۷/ب. در قصهٔ معلّم مکتب و طرز حرف زدنش با مادران اطفال ۷۷/پ.

تجلّی: و تفاوت بین تجلی ذات و تجلی صفات ۱۰۵/ژ. تعریف و منشأ آن در استعمال مثنوی و صوفیه ۱۰۵/ژ. و اینکه عارف تجلی افعال و آثار و تجلی صفات را قابل ادراك می داند اما تجلّی ذات را مثل تجربهٔ طورسینا بدون اندکاك هستی عبد قابل تصور نمی یابد ۳۷۸/الف.

تحدّی: و اینکه تحقق معجزه در نزد انبیا موقوف بدان است ۲۱۳/پ.

تحرّی: در جستجوی قبله که با آن نماز مصلّی هر چند هم که وی قبلهٔ درست را نیافته باشد صحیح است ۳۷۵/ب.

تخفیف و تشدید: که از ضرورت شعری ناشی است و مسامحهٔ در تعبیر محسوب است ۹۷/پ.

تخلص: در مورد مولانا، رجوع شود به: خاموش.

تخم صرع: نوعی گندم غیر ماکول ۱۰۷/پ.

تداعی: و اینکه جرّ جرّار کلام در بیان مولانا تعبیری از آن است ۲/ب. و اینکه احیاناً مناسبات لفظی داعی آن است ۸۷/ت. اینکه تحرك و پویندگی فوق العاده یی به مثنوی می دهد ۸۸/الف. اینکه فی المثل در قصهٔ بلال ذکر آفتاب و ماه قصهٔ هلال را به گوینده القا می کند ۸۷/ث. و اینکه کثرت تداعی جز به ندرت موجب تکرار قصه ها در مثنوی نشده است ۱۶۲/الف.

تربیت: و اینکه نفس پذیرای آن است ۳۶۵/الف. اینکه در نزد مولانا تربیت سالك بر صحبت قایم است ۳۷۰/ج. اینکه مرید نباید تربیت شیخ را به چشم تکلیف مالایطاق بنگرد ۳۷۱/ر. و اینکه وجود شریعت و طریقت مؤید فایده و دلیل تأثیر آن است ۳۸۲/ت.

ترسایان: و قول آنها در باب ابن الله بودن عسیی که در مثنوی و در یك قطعهٔ ابوالعلاء المعرّی مورد انتقاد واقع شد، است ۱۲۷/پ.

ترك: قصهٔ امیر ترك مخمور با مطرب ۲۸/چ.

ترك جوش: در اشارت مولانا، و ذکر موردی از شعر سنائی که بر خلاف اجمال بیان مولانا در مورد منظور او متضمن تفصیل کافی است ۱۳۵/پ.

ترهیب و ترغیب: که وضع و نقل احادیث مربوط به مکارم اخلاق را در صورت اشتمال بر آن امور قابل اغماض یافته اند ۱۶۸/الف، پ.

تسبیح جمادات: و تأویل معتزله در باب آن که مولانا آن را ردّ می کند ۲۴۸/پ.

تسلیم: تعریف آن در نزد مولانا و سایر صوفیه ۱۰۵/س.

تشبیه: اینکه تشبیهات مثنوی غالباً ساده و حسی است ۱۴۰/ب. اینکه بعضی تشبیهات وی خالی از مسامحه نیست ۱۴۰/ج.

تشبیه و تنزیه: و اینکه خداوند از این هردو برترست و قصهٔ موسی و شبان ناظر به همین معنی است ۳۷۹/ت. اینکه اهل تشبیه و اهل تنزیه هر دو در ادراك و شناخت وی حیران هستند ۳۷۹/ت. اینکه گرایش به تشبیه و تنزیه در بین مذاهب و ادیان و هم در نزد حکما و صاحبنظران سابقه دارد ۳۷۹/ث ــ چ. و اینکه طرح آن در نزد حشویه و معتزله و بحث در آن نزد اشاعره بالضروره ناشی از تأثیر الهیات سایر ادیان و عقاید بعضی از اهل کتاب نیست ۳۷۹/چ.

تصرّف: در الفاظ آیات که غالباً ضرورت وزن آن را در تضمین قرآن در مثنوی الزام می کند گاه

بسیار جزئی است و گاه از آن حد بیشتر است ۱۹۲/ب.

تصوف: و اینکه بعضی متکلمان سنی آن را از مفاخر اسلام واز ویژگی های اهل سنت شمرده اند ۳٦٤/الف.

تطبیق: تعبیری از تأویل یا نوعی از آن در نزد صوفیه ۱۸۵/ج.

تطویل: تعبیری از تفصیل نی‌نامه و اشارت به نظم مثنوی در دنبالهٔ آن ۱/ت، ۱۳/ الف، ب. اینکه تمام اجزاء مثنوی دنباله و تطویل ابیات نی‌نامه است ۲۲/ الف،ب. و اینکه تفصیل و تطویل نی‌نامه مثنوی را نوعی حماسهٔ روحانی می دارد ٦۱/الف.

تعریس: و قصهٔ فوت شدن نماز ۱٦۸/ث.

تعریف: که هرچند تخریق حجاب است در بعضی موارد خود حجاب مطلوب است ۲٤۳/ت.

تعزیر: و تعریف آن درفقه و عرف ۱۰٦/د. اینکه در اجراء آن هرگاه محکوم بمیرد دیه‌یی بر قاضی نیست ۱۰٦/د.

تعصب: و اینکه ناشی از رسوخ درعلم نیست،ازعلاقه به مألوفات ناشی است ۳٤۰/ج.

تعلیق: و اهمیت نقش آن در قصه سرایی ۱۵۳/الف. اینکه قصه وقتی به این نقطه نزدیک می شود خطابش به عقل ناخودآگاه است ۱۵۳/ح. و اینکه در قصه‌های مبنی بر گفتار غالباً تعلیق وجود ندارد ۱۵۸/ب.

تغزل مذکّر: در کلام صوفیه و اینکه قنطره‌یی بین مجاز و حقیقت است ۲۷۷/پ.

تفسیر: و اینکه تفسیر مولانا از قرآن هرچند گه گاه از نوع تأویل است لزوم توجه بل ت تبك به ظاهر را نفی نمی کند ۱۸۵/ج، ۱۸٦/الف. در بیان معنی حبل الله بودن قرآن ۱۸۷/ب. تفسیردرتقریر معنی مایضلُّ به الا الفاسقین ۱۸۷/ب. درتقریر معنی نحنُ نزّلنا الذکر، و اینکه خداوند قرآن را از تحریف و تبدیل حفظ می کند ۱۸۷/پ. و اینکه تفسیرقول حق را هم از خود آن که قرآن است باید جست ۱۸۹/ الف. واینکه تفسیر مبنی بر تمثیل و مجاز در نزد متشرعهٔ صوفیه مورد اعتراض است ۱۹۰/ت. و اینکه تأویل صوفیه هم نوعی تفسیرست ۱۹۰/ب.

تفکّر: و اینکه چون ذات حق در مقولات ذهنی که تفکر بر آنها مبتنی است نمی گنجد رسول تفکر در ذات را منع کرد ۲۲۱/ت. و اینکه تفکر در عجایب صنع که آن را تفکر در آلاء می خوانند برخلاف تفکر در ذات مطلوب است ۲۲۱/ت.

تقاضاگر: القا کنندهٔ درونی که مولانا را به نظم و انشاء مثنوی یا شرح و ایضاح برخی مطالب آن وامی دارد ۱٦/ب. و اینکه الزام سکوت و ایجاز از جانب او ممکن است ناشی از عدم آمادگی مستمع درنزد مولانا بوده باشد ۸۳/پ. و اینکه مولانا گرایش خود به اجمال یا تفصیل را به آن مربوط می دارد ۱٤۷/پ.

تقالید: که توقف و جمود بر آن اهل سبا را به مقاومت و مخالفت درمقابل دعوت پیغمبران واداشت ۳۵۹/ب- ت. و اینکه بعثت انبیا ناظر به رهایی خلق از آن و کمال سلوك هم درنزد صوفیه متوجه به خروج از سلطهٔ آن است ۳۵۹/ث.

تقلید: که مبنی برعقل حسی است و از ین رو مانع از نیل به یقین است ۲۹٦/پ.

تکرار قصه: که جز به ندرت در مثنوی پیش نیامده است ۱٦۲/الف. موارد تکرار قصه ها در مثنوی، که غالباً به نحوی توجه و استشعار مولانا رابه تکرار نیز متضمن است ۱٦۲/ب— ت.

تلف: و جرم تلف در حیوان و انسان ۱۰۶/ح.

تلوین: که سالك در بدایات سلوك هنوز در آن مرتبه است ۳۷٤/ج. همچنین رجوع شود به: صبغة الله.

تمامیّت: که در مثنوی با ناتمام ماندن خود آن منافات ندارد ۱٤۷/ب. اینکه تمامیت مثنوی با آنچه فی المثل در شاهنامه هست تفاوت دارد ۱٤۷/ت.

تمثیل: و نقش آن در سبك بیان مثنوی ۷۱/الف و مابعد. تمثیل غار در جمهوری افلاطون و شباهت آن به تمثیل صیاد و سایه در مثنوی ۷۱/ث. تمثیل حمام در تقریر میزان فایدهٔ حیات دنیا در نیل به سعادت اخروی ۷۱/چ. تمثیل اژدها و آفتاب بغداد در تقریر احوال معاد ۸۹/ب. تمثیل سبد و آب درمثنوی و تکرار آن ۱٤۳/ث. و اینکه در حکایت گونه‌یی که مولانا در تقریر طرفین مسألهٔ حدوث و قدم براساس شرط بندی بین مؤمن و دهری پرداخته است، تمثیل در تقریر مطلوب وافی نیست ۱۵۵/ب — ج.

تمر: نام مادر علاءالدین کیقباد که در مثنوی به عنوان نام مبهم می‌آید ۷۹/ت.

تمساح: و کرم‌هایی که چون برگرد دهان وی جمع آید مرغان را آنجا می کشاند و طعمهٔ وی می سازد ٦۹/ث.

تمکین: که در نهایات سلوك بدان می توان رسید و خاص اهل مقامات است ۳۷٤/ج مقابل آن تلوین است. همچنین رجوع شود به: صافی.

تمّ الکلام: و نظایر آن که در پایان بعضی دفترهای مثنوی است ۲۱/الف.

تن: نقاد و محقق فرانسوی و قول وی درباب شیطان میلتون در بهشت گمشده ۱٦۷/ث.

تنازع بقا: و اینکه محرّك تکامل در نزد مولانا از آن مقوله نیستوقول به آکل و مأکول ارتباط آن را با مراتب تکامل الزام نمی کند ۳۱۲/ث.

تناسخ: و اجتناب مولانا از طرح مسأله ۷۳/ب، ۳۱۲/پ. و اینکه مولانا در مثنوی به کنایه و در دیوان کبیر به تصریح آن را ردّ می کند ۲۵۰/پ.

تنزیه: و اینکه اهل حقایق آن را نیز در جناب الهی عین تحدید و تقیید شمره اند ۳۸۳/ج.

تنقیح مناط: در نزد اهل اصول در فقه ۱۰٦/ت.

تنوع قصه: در مثنوی که جز به ندرت موجب تکرار آن نشده است ۱٦۲/الف. کثرت اقسام قصه‌ها که هم ناشی از تنوع مآخذ است ۱٦۲/ث — ح.

توارد: و اینکه شباهت بین اقوال مولانا با بعضی از سخنان ابن عربی در بعضی موارد از مقولهٔ توارد به نظر می رسد و در آنچه ازاینگونه نیست احتمال اخذ محقق نیست ۲٦۵/ت— چ.

توبه: و اینکه آدم ابوالبشر در اظهار توبهٔ خویش عصیان خود را همچون ظلمی که خود در حق خویش کرده باشد نشان داد ۳٤۱/ب. و اینکه نیل به توبه هم در گرو توفیق است و برای همه کس میسّر نیست ۳۷۵/ت.

توحید عوام: و تفاوت آن با توحید خواص در تقریر مولانا و غزالی ۱۰۵/کا.

توحید وجودی: تعبیری از وحدت وجود که بعضی اصحاب عرفان نظری بدان قایلند ۳۸۱/الف، ۳۸۲/الف— پ. و اینکه قول مولانا دراین باب مبنی بر جنبهٔ شهودی است نه وقوعی ۳۸۵/پ.

تورات: و مأخذ قصهٔ توبهٔ موسی در کتاب خروج ۱٦٦/ب. و کتاب بن سیراح در بعضی نسخه های عهد عتیق ۲۵۷/ذ. کتاب یرمیا ۳۱۵/ث.

توقات: در ولایت روم که یکچند تختگاه رکن الدین قلج ارسلان شد ٤٤/ح.

توکل: تعریف و بحث در طرز تلقی صوفیه از آن ۱۰۵/ش. و اینکه از مراتب اولیاء است یا از مقامات عامه ۱۰۵/ش. و اینکه فقر و دریوزگی که نزد برخی صوفیه وسیلهٔ ارتیاض نفس است نزد عده‌یی از مشایخ از مقولهٔ توکل نامحمود است ۳۷۵/ح.

تولاّ: نسبت به آل علی و اینکه این معنی در نزد مولانا برعکس آنچه نزد سنائی هست متضمن لعن و تبری از بعضی صحابه و مخالفان اهل بیت نیست ۲۳۷/ت.

تهافت الفلاسفه: که غزالی در آن بر حکماء مشائی در مسأله‌یی چند از جمله در قول به قدم عالم رد و طعن دارد ۳۸۱/ب.

تیسیر: و اینکه بدون آن که فعل حق است فعل عبد تحقق نمی‌پذیرد ۳۲۰/الف. اینکه در مورد امر معسّر تیسیر عبارت از هدایت الهی و توفیق نیل به حصول مراد از آن است ۳٤۹/ت.

ثاقب دده: صاحب مناقب نامه‌یی ترکی موسوم به سفینهٔ نفیسه درا حوال مولانا ۳۰/پ.

جاء بالطّم والرّم: و مورد تعبیر و استعمال آن در مثنوی ۱۰۰/پ.

الجار ثم الدار: و تعبیر و استعمال آن در مثنوی ۱۲۸/پ.

جالینوس: زبانزد در مهارت طبّی ۱۱۸/ب. که در طب نام وی در ردیف نام افلاطون مذکوراست ۲۵۵/الف. و قول منسوب به وی در علاقهٔ به حیات دنیا ۲۵۷/الف. و اینکه مأخذ اسناد قول مربوط به کراهیت از موت به او مقالات شمس است ۲۵۷/پ، ۲٦۷/ت. تردید مولانا در اسناد این قول به جالینوس ۲۵۷/پ. فقدان این نسبت در اقوال دیگران ۲۵۷/ج— ذ. و توقف او در باب معاد و در حدوث عالم ۲۵۷/ج، چ. و قول به مسیحی بودنش ۲۵۷/چ. و قول اسکندر افرودیسی در باب وی ۲۵۷/ح. در مرض موتش ۲۵۷/چ، د. و اینکه قول منسوب به او حال کسی است که روح او در مرتبهٔ حیات حیوانی باقی مانده است و در این عالم احساس اسارت ندارد ۳۳۵/ت.

جامهٔ فخر: عنوان قصیدهٔ سریانی راجع به نفس که نغمهٔ مروارید هم خوانده می شودوجنبهٔ گنوسی دارد که به احتمال قوی آن را به دورهٔ اشکانیان مربوط می کند ۲٦/ث.

جان: که نزد انسان در اخسّ مراتب خود با جان حیوان یکی است ۳۳۲/ب. و اینکه حکما و صوفیه گه گاه برای اجتناب از خوض در حقیقت روح از منشأ حیات و ادراك به این لفظ تعبیر می‌کنند ۳۳٤/الف. اینکه در مثنوی یک جاازز بان حکما روح حیوانی را جان می‌خواند و در عین حال جان را در معنی نفس ناطقه هم به کار می‌برد ۳۳٤/ب. و اینکه گاه در معنی نفس مطمئنه و مرادف معنی آن به کار می رود ۳۳٤/پ. **جان اول:** که منشأ حیات و ادراک است خط مرزی است که اقلیم حیات راازدنیای جماد جدا می کند ۳۳٦/ت. اینکه جان اول در عالم حسی مظهر کمال هست اما مظهر ذات حق جان اول نیست جان دوم است ۳۳٦/ت. **جان دوم:** که مراد از آن روح مجرد قدسی است و به همین سبب هم هست که خلق بدان علم ندارند ۳۳٦/پ. که تعلق آن با روح طبیعی مثل تعلق روح انسانی با جسم عنصری است ۳۳٦/ث.

جانبازی: و اینکه عشق بدون آن تمام نیست ۲۷/ت.

جبّاری: تعریف آن نزد مولانا و صوفیه ۱۰۵/ض. مفهوم جبر در تکوین که از جباری حق ناشی است،مستلزم جبر در تشریع نیست ۲٤۶/ج. اینکه احساس جباری حق نشانش اظهار زاری و ابراز بیچارگی است ۳۲۱/پ، ث. و اینکه نفی قدرت عبد متضمن ادراك مفهوم آن است ۳۲۰/پ. نیز رجوع شود به، جبر محمود.

جبر: تعریف آن نزد مولانا و صوفیه ۱۰۵/ص. و تفاوت بین جبر مذموم و جبر محمود۱۰۵/ص، ۳۲۰/ب. و ارتباط آن با معیّت حق ۱۰۵/ص. و اینکه قول بدان را مولانا از قول به قدَر هم رسواتر می داند ۲٤۶/پ. و تفاوت جبر در تشریع و جبر در تکوین که از قول اخیر مولانا تعبیر به جباری می کند ۲٤۶/ج. و تفاوت بین جبر وجودی و جبر شهودی ۳۲۰/ب، ۳۲۱/الف. و اینکه معیّت قیّومی حق در نزد آنکس که عاشق و طالب این معیّت نیست جبر را نوعی قید و حبس برای وی می سازد ۳۲۱/الف. **جبر وجودی:** و توقف فکر در مقابل آن ۳۲۲/پ— چ. **جبر کونی:** رجوع شودبه:معیت. **جبر محمود:** که تعبیری از رؤیت و شهود معیّت حق و معنی جباری اوست ۳۱٤/پ. متضمن نفی هر امری است که به نحوی قدرت بلامنازع حق را محدود کند ۳۲۰/پ. در عین حال مبتنی بر ادراک معیّت حق است با اشیاء که لازمهٔ آن استهلاک ارادهٔ عبد است در ارادهٔ حق ۳۲۰/پ. که رؤیت قدرت بی پایان حق است ۳۲۱/ج. **جبر مذموم:** که قایلان بدان امر و نهی شرایع را فقط جهت اثبات عجز انسان می دانند ۳۲۰/الف. و اینکه جبر وقتی به سقوط تکلیف و نفی امر و نهی منجر شود مذموم ا ست ۳۲۰/پ. و اینکه جبری با این طرز فکر عدم اختیار خود را بهانهٔ اعتذار و تمسک گناه خویش می سازد ۳۲۱/ت. که تمسک به عدم قدرت عبد در توجیه فعلی که معصیت خالق محسوب است جبر مذموم است ۳۲۱/ج.

جبری: نقد مقالات جبریه در مثنوی ۲٤۶/الف— ج. اینکه مدعی در هر کاری که بدان میل دارد قدری است و فقط در آنچه بدان میل نداردمتمسک به جبرمی شود ۲٤۶/ب. اینکه معتزله اشاعره را هم جبری خوانده اند ۲٤۶/ت. و اینکه مولانا قول به جبر را از مقولهٔ تَسَفْسُط تلقی می کند و جبری را نوعی سوفسطایی می خواند ۲٤۶/ث. اینکه نزد مولانا جبری نیز مثل سوفسطایی منکر امر محسوس است ۳۲۱/چ. اینکه جبری به خاطر اجتناب از آنکه حق را به عجز منسوب دارد تمسك به جبر می کند اما با این قول تشریع حق و امر و نهی وی را ناموجه و امر و نهی به غیر مختار نشان می دهد و بدینگونه فعل حکیم را لغو و عبث جلوه می دهد ۳۲۲/الف، ب.

جبرئیل: و تمثیل بستن آن به ستون وگوسالهٔ بریان دادنش ۷۱/ت.

جذب: و میل جنس به آنچه با او تجانس دارد یا بالقوه منجر به تجانس می شود که این جذب جنسیت منشأ عشق است ۲۶۸/پ، ت.

جذبه: تعریف و نحوهٔ استعمال آن در کلام مولانا و صوفیه ۱۰۵/ط. حدیثی که جذبهٔ حق را با عمل ثقلین همسنگ نشان می دهد از جنس عبارات صوفیه است ۲۳۹/الف. اینکه سالك با نیل به جذبه در سیرالی الله به پرواز درمی آید و طیّار می شود ۳۷٤/الف. و اینکه جذبه موقوف اسباب و در گرو قابلیت نیست ۳۷٤/ب. اینکه مجذوب در کمند جذبه حالش ورای قیل و قال است و احوال شبان در قصهٔ موسی و شبان تصویر حال اوست ۳۷٤/پ. و اینکه جذبه گاه آنچه را از طریق مجاهده بدان نمی توان رسید تحقق می دهد ۳۷٤/ت. اینکه ارشاد پیران و عنایت آنها در هدایت کردن سالک هم رمزی از آن است ۳۹۱/پ.

جرّ جرّار کلام: اینکه تداعی معانی تعبیر دیگری از آن است ۲/ب. اینکه خود مولانا نیز به وقوع و

جریان آن در کلام خویش توجه دارد ۲/ب. لحن شکایتی که مولانا احیاناً از وقوع در آن و در دور ماندن از رشتهٔ کلام دارد ۱۹/الف. و اینکه در مثنوی یك شیوهٔ بلاغت منبری را تصویر می کند ۶۲/ث، ۸۷/الف. اینکه در کلام تعلیمی و خطابی موجب می شودتا گوینده جهات مختلف موضوع را مطرح کند و شنونده از ملال ناشی از توقف و تکرار بیرون آید ۷۱/الف.

جریان سیال ذهن: در نزد مولانا و نقش آن در تداعی قصه ها و افکار ۲۱/الف. و اینکه دنبال کردن آن در تسلسل معانی و اقوال مولانا همیشه آسان نیست ۲۲/ت. که نزد مولانا در مثنوی همه جا با مضمون نی نامه پیوند دارد ۲۶/ث. که تداعی معانی وجرّ جرّار کلام آنرا از گوینده به مخاطب منتقل می کند ۸۸/الف.

جزو و کلّ: و دفع دخل مقدر در تقریری که مولانا از مسألهٔ اشتمال و اتصال جزو و کل می کند ۹۱/ت. و نسبت بین آنها در مورد نسبت بین خلق با حق ۳۲۸/ب— ت. اینکه تصور وحدت آنها در مورد خلق و حق متضمن قول به ابطال بعثت انبیامی شود ۳۸۶/الف. و اینکه مجرّد اقتران، آنها رادرهمهٔ احکام مساوی نمی کند و معیّت آنها معیّت کل با جزواست نه جزو با کل ۳۸۶/الف. و اینکه اتصال جزو به کلّ نوعی انجذاب و از مقولهٔ عشق است و در واقع کمال جزو را در اتصال به کلّ تحقق می دهد ۳۸۶/ب. جزو و کل: و اینکه بعثت انبیا برای آن بوده است تا ناقص را که جزوست به کامل که عبارت از کل است وصل و اتصال دهد ۳۹۱/الف.

جزیرهٔ معنوی: که مولانا آن را همچون وصفی در بارهٔ مثنوی به کار می برد و متضمن قول به احاطهٔ معنی بر مثنوی است ۱۷/ت.

جعفر عیّار: نمونهٔ طرار ماهر ۶۸/ب.

جلال: و تعریف آن در نزد مولانا و صوفیه ۱۰۵/ظ.

جلال الدین محمد: گویندهٔ مثنوی و پسر سلطان العلماء بهاء ولد، که بعدها نزد مریدان و دوستداران به مولانا و ملای روم و خونکار (= خداوندگار) معروف شده است ۳۹/الف. نیز رجوع شود به: مولانا.

جماد: و تسبیح جمادات که معتزله آن را تأویل می کنند ۸۹/ت.

جمع الجمع: که مقام بقاء بالله است برای سالك طریقت ۳۸۸/الف.

جنود ملائکه: یاریگران سپاه رسول در غزوهٔ حنین و غزوهٔ بدر که حکایت سراقه مربوط بدان است ۱۴۳/ت.

الجنون فنون: و مورد تعبیر و استعمال در مثنوی ۹۹/پ.

جنین: و تنگنای زهدان که وی بقاء در آن را به خروج از آن و ورود به عالم فراخ تر ناخوش دارد ۲۵/ب. و وصف احوال آن ۶۹/ج. اینکه تلقی وی از اجزاء قابل جذب قصهٔ عُزَیر را برای مولانا تداعی می کند ۸۳/ب. و مراتب سیر آن از مرتبهٔ جماد به عوالم ادراك ۳۰۵/الف.

جواسیس القلوب: و سابقهٔ تعبیر نزد صوفیه ۱۰۵/ع. تعبیری از فراست اولیاست که منسوب است به احمدبن عاصم انطاکی ۲۶۱/ب.

جوال ریگ: رجوع شود به: اعرابی و جوال در: اعرابی.

جوان هذیلی: و قصهٔ امیر گردانیدن او از جانب رسول، که ظاهراً اصلی ندارد و خلطی است با قصهٔ

جیش اُسامه ۱۶۸/پ.

جوحی : یاجُحی، ضرب‌المثل در بلاهت یا زیرکی ساده‌لوحانه و بلاهت‌آمیز ۱۱۸/ث. و قول او در خطاب به زن خویش که نزد مولانا مأخوذ از سنائی است ۱۳۵/ث. و قصهٔ جنازه که نظیر آن نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/ث. حکایات متعدد که دربارهٔ هزل و طنز حماقت‌آمیز جوحی در مثنوی هست ۱۸۳/ت. و اینکه بعضی قصه‌های وی یادآور قصه‌های منسوب به ملانصرالدین است ۱۸۳/ت. و قصهٔ قاضی که هم رمزی از احوال پایان حیات مولانا را دربردارد ۳۹۲/ب.

جوز: و رمز حکایت تشنه‌یی که از سماع آواز افتادنش در آب احساس رفع عطش می‌یافت ۳۶۷/ت.

جولقی : تعریف و سابقهٔ آن ۱۰۵/غ.

جوی مولیان : و اشارت به مضمون شعر رودکی در مثنوی ۱۳۲/الف.

جهم بن صفوان : و اینکه قول به جبر اولین بار از وی نقل شد ۲۴۶/ت. و اینکه پیروان وی در عهد مولانا فرقهٔ فعّالی نبوده‌اند ۲۴۶/ث.

چاسر: شاعر انگلیسی، که در منظومهٔ قصه‌های کنتربوری، داستان امرودبن را هم با اخذ از دکامرون اثر بوکاتچوایتالیایی به نظم آورده است ۱۷۷/خ.

چراغ دهلی : و ذکر دو بیت از مثنوی در ملفوظات او ۳۹۶/ب.

چلّه : و اینکه مولانا به اشارت سیّد برهان محقق سه چلّه برآورده بود ۴۵/ت.

چینیان و رومیان : که قصهٔ آنها متضمن رمز است ۱۸۰/ث. نیز رجوع شود به: رومیان و چینیان.

حاتم : از قبیلهٔ طی و ضرب‌المثل در مروت و سخا ۱۱۸/چ.

حاجیان : و حیران شدنشان در کرامات آن زاهد بیابان ۲۴/چ.

حادث: که وصف عالَم است و آن محتاج علّت و مسبوق به غیراست ۳۸۰/الف. و اینکه وجود وی امکانی است برخلاف وجود قدیم که واجب است ۳۸۰/ب. و اینکه چون وجود وی مسبوق به عدم است نمی‌تواند قدیم را که وجودش مسبوق به عدم نیست اثبات کند ۳۸۰/ب. همچنین رجوع شود به: حدوث.

حاسد : و حُسّاد و، والزام حسام‌الدین به تحمل ایذاء آنها ۲۷/الف، ۲۸/الف.

حاشیتین وجود : در تعبیر متألهان حکما ۳۰۵/ث.

حافظ : شمس‌الدین محمد شیرازی شاعر معروف و اینکه معدودی از ابیات دیوان او یادآور برخی مضامین مثنوی و غزلیات مولاناست ۳۹۶/پ.

حال : رجوع شود به: مقام‌وحال.

حباط : و مسألهٔ احباط در اعمال ۳۶۱/ب.

حُبّ الهی : و اینکه دعوی انعکاس جمال منشأ آن در طلعت شاهد بازاری بعضی از صوفیه را به شاهد بازی واداشته است ۲۷۷/پ. که آن را عشق حق و عشق الهی نیز می‌خوانند و نزد صوفیه مبنی بر اشارت یحبّهم و یحبونه، و بازتاب محبت الهی است ۲۷۶/الف. اینکه اختصاص به کاملان دارد و خالی گشتن از خودی را بر سالك الزام می‌کند ۲۷۶/پ. نیز رجوع شود به: عشق، وعشق الهی.

حبّ‌الوطن : و اینکه در حدیث مراد از این وطن موطن جان است ۲۲۳/ت.

حُب حیات: که انسان را به غفلت سوق می‌دهد و به دنیای حس پـایبند می‌دارد ۳٤۰/الف،ب. و اینکه بدون آن تعلق به خودی و توجه به متاع غرور عالم حاصل شدنی نیست ۳٤۰/ب.

حبل الله: وصف و تعبیری از قرآن کریم، رجوع شود به: تفسیر.

حج: و اینکه بهاء ولد مقصد مسافرت خود را در مهاجرت نهایی از خراسان، به جا آوردن آن اعلام کرده بود ٤۰/الف. اینکه ورای اعمال و مناسك ظاهر، باطن حج هم متضمن ربط قلب به اولیا و به جا آوردن حج رب البیت است ۳۵۷/پ.

حجاب: و اینکه عارف و اصل ممکن است علم و عمل هر دو را حجاب بیابد ۲۷۸/ج.

حجرهٔ شوم تاریك: در قصهٔ لازاریو که تعبیری از حفرهٔ گوراست وشباهت به تعبیرات مذکور در قصهٔ جوحی و جنازه دارد ۱۷۷/ث.

حدّ: تعریف آن در فقه ۱۰٦/د. و اینکه در اجراء آن تلف شدن محکوم ضمانش بر قاضی نیست ۱۰٦/د.

حدوث: و اینکه سبق عدم بر آن که لازمهٔ حدوث در قول جمهوراست تصوروحدت بین حادث و قدیم را که قول به توحید وجودی آن را الزام می‌نماید نفی می‌کند ۳۸۱/الف. و اینکه دهری و ملحد نفی آن را بهانهٔ امتناع خویش از قبول قید شرایعْ الهی ساخته است ۳۸۱/ب. و اینکه قول به حدوث ذاتی عالم متضمن قول به نفی حدوث زمانی آن نیست و اصل مسألهٔ قدم عالم در قول حکما به اعتقاد ابن رشد نزاع در تسمیه است ۳۸۱/پ.

حدوث و قدم: در تمثیل شرط‌بندی بین مؤمن و دهری ۱۵۵/ب.

حدّوسط: که رعایت آن عبارت از اعتدال و متضمن فضیلت است ۳٤٤/پ. و اینکه حدّوسط بین جهد و توکل نزد مولانا ارجح است و این معنی را مولانا در قصهٔ نخجیران و قصهٔ خر و روباه نشان می‌دهد ۳٤٤/پ.

حدیث: بشارت عکاشه و حدیث رسول درآن‌باب ۱۹/ب. اشاره به فحوای حدیث لوتعلمون مااعلم ـ کـه مـولانا آن را مـستند سکوت رسول از اعلام احوال نفس و عداوتهای آن، برای عوام صحابه می‌یابد ۱۹/ت. و اینکه مولانا در نقل حدیث و شرح و تفسیر آن مشرب صوفیه را ملاك می‌یابد ۲۱۱/الف. تفسیر و تقریر مولانا و صوفیه از حدیث قرب النوافل ۲۱۲/پ. مضمون حدیث گنج مخفی ۲۱۲/ث. و مضمون حدیث مربوط به قلب بندهٔ مؤمن که خداوند در آن می گنجد ۲۱۲/ت. همچنین رجوع شود به: احادیث.

حدیقه: الهی نامهٔ سنائی معروف به حدیقة الحقیقه، و اشتعمال آن بر کثیری از لغات و اصطلاحات علمی ۱۰۷/ث. تکریم یاران مولانا در بارهٔ حدیقه ۱۳٤/الف. و اینکه تأثیر حدیقه در مثنوی بیش از دیوان سنائی است ۱۳۵/الف. پاره‌یی مضامین حدیقه که در مثنوی نیز آمده است ۱۳۵/ب، ث.

حدیقة الشیعه: و قول مؤلف آن در باب وحدت وجود ۳۸٤/ت.

حذیفة بن الیمان: و روایت او در باب سؤال از شرّ ۲۱۷/ح. اینکه او را صاحب سر نبی خوانده‌اند ۲۱۷/ح. حدیث او در باب سؤال از رسول ۳۳۹/ث. و اینکه می‌خواست با اجتناب از شر موّفق به نیل خیر گردد ۳٦۵/الف.

حُرّاقه: که در قصهٔ مارگیر و نمایش او مذکور است ۱٤٤/ح.

حرف درویشان: که اهل سالوس و تزویر به خود می‌بندند و طریقت مشایخ را در مباحث نظری

منحصر می کنند ۳٦۹/ب. طعن مولانا در حق آنکس که آن را به دروغ و گزاف برخود می بندد ۳۹۰/پ.

حروف الفباء: و تشبیه مراتب وجود به آن ۳۲۸/پ.

الحزم سوءالظن: در تقریر معنی حزم، و الزام عدم قبول قول هر داعی، بدون تأمل کافی ۹۹/ب.

حس: و ماوراء حس و تمثیل کف در یا ۸۷/پ، ت. و اینکه حس به سبب محدودیت خویش تمام واقعیت ظاهر را درك نمی کند و حال وی به کف دست می ماند که در تاریکی بر پشت پیل سایند و مایهٔ اختلاف شود ۲۹۳/ ب. واینکه عالم حس نهایت حدّ ادراك انسان نیست ۲۹٤/پ.

حسام الدین چلبی: و نقش اصرار و درخواست او در نظم مثنوی ۲/الف. و اینکه مولانا وی را تجسم خاطرهٔ شمس تلقی می کند ۳/پ. مخاطب خاص مثنوی است ٤/الف. اینکه شوق و طلب او رشتهٔ اتصال دفاتر مثنوی و موجب ادامهٔ نظم آن محسوب است ٤/چ. اینکه وی بعد از صلاح الدین زرکوب منظور محبوب مولانا بوده است ٤/چ. مراد از قوم مامضی که مولانا ذکر آنها را در مثنوی بهانه یی برای تذکر نام وی نشان می دهد ٤/ح. تفسیر لقب ضیاء الحق که مولانا در حق وی به کار می برد ۵/الف. و عنوان سامی نامه در حق او که کنایه یی است از انسان کامل ۵/الف. وفات زوجهٔ او که موجب تأخیر در نظم دفتر دوم مثنوی شد ٦/الف. اینکه بیماری زوجه اش ممکن است ازاواخر نظم دفتراول شروع شده باشد ٦/الف. و اینکه برای نیل به خلافت مولانا به نوعی ولادت ثانی محتاج بوده است ٦/پ. بیماری او مقارن نظم اوایل دفتر سوم مثنوی ۷/ب. و اسناد پویندگی مثنوی به جذب وی در آغاز دفتر چهارم ۸/الف. و طعن مولانا در باب کسانی که نقش او را در ادامهٔ نظم مثنوی درك نمی کنند ۸/ت. اینکه مولانا او را به سلیمان تشبیه می کند و رمزی از منطق الطیر سلیمانی می یابد ۸/ث. اینکه مولانا در آغاز دفترپنجم وی را به مقاومت در مقابل حاسدان ترغیب می کند ۹/الف—ت، ۲۷/الف. اینکه در فاتحهٔ دفتر ششم مولانا وی را علاّمه می خواند ۱۰/الف. واینکه وی در روزهای آخر عمر مولانا او را به ادامهٔ نظم مثنوی تشویق نمی کند و آنکس که مولانا را در آن ایام به اتمام آن ترغیب می نماید بر وفق قول گویندهٔ «خاتمه» پسرش سلطان ولدست که درواقع از حقیقت حال مولانا در آن ایام چنانکه باید واقف نیست ۱۱/پ. سهم واقعی وی در ایجاد مثنوی ۱۳/الف. ارتباط او با قایل قول امسیت کردیا و اصبحت عربیا ۱۳/پ. تأثیر شوق و ملال او در طرز بیان مثنوی ۲۰/الف. و اینکه وی مثنوی را در مجالس نظم کتابت می کرده است و آن را به آواز خوب برمولانا فرومی خوانده است ۲۱/پ. و اینکه به التماس و اصرار وی بود که مولانا چندی بعد از وفات صلاح الدین به نظم مثنوی پرداخت ۵۳/ب. و اینکه انتخاب او به خلافت چند سالی بعد از شروع نظم مثنوی و ظاهراً مقارن با شروع نظم دفتر دوم (٦٦۲) بود ۵۳/پ— ت. و اینکه او از حدود ٦٦۲ که به خلافت مولانا معین شد تا هنگام وفات خویش که دوازده سال بعد از مرگ مولانا بود درمقام خلافت وی باقی ماند ۵۳/ج. اینکه عشق به مولانا وی را واداشت که از مولانا دستوری خواهد تا ازمذهب شافعی خویش به مذهب حنفی مولانا نقل کند ۵۳/چ، ۲٤۱/پ. و تبدیل مخاطب در بعضی اشارات که ظاهراً خطاب به او به نظر می رسد ۸۵/ت، ج.

حسان بن ثابت: و مرثیهٔ او در باب رحلت رسول که دوشنبه بودن روز رحلت از آن برمی آید ۲۱٦/پ.

حسّ دیگر: ورای حس و ادراك ظاهر که قبول آن برای اهل اعتزال ممکن نیست ۲٤۸/الف، پ.

حسّ مشترك: که حکما پنطاسیا خوانند و اینکه مولانا آن را درمعنی خاص به کار می برد ۱۰۸/ب.

حُسن: و اینکه آن در حکم باده یی است که در کوزهٔ صورت ریخته اند و هر کس آن را از کوزه یی

می‌نوشد ۲۷۱/پ.

حسین کاشفی: و خلاصهٔ مثنوی او به نام لبّ لباب ۳۹۶/ح.

حشر: و اینکه در یوم دین زمین به زبان می‌آید و خبرهایش را فاش می کند ۲۰۵/ب. و توصیف و تصویر مثنوی از یـوم حشر و حال اهل محشر ۳۲۵/الف، ب. و اینکه برخلاف پندار مدعیان، مثنوی از آغاز تا پایان متضمن اعتقاد به حشر و معاد و رجوع به حق است ۳۲۶/الف. و اینکه مولانا با ارجاع به قصهٔ عُزَیرو چهار طیر خلیل آن را توجیه می کند ۳۲۵/پ. و اینکه حشر هر طایفه بر صورتی مناسب با افعال اوست ۳۲۵/ت. و اینکه در حشر هم مثل این عالم، جزایی که به ما می‌رسد ناشی از افعال ماست ۳۲۵/ث، ج. و اینکه حشر و معاد در شکل جسمانی یا روحانی خویش به هر حال ولادت ثانی و تازه‌یی در یک عالم دیگر محسوب است ۳۲۶/پ. همچنین رجوع شود به: قیامت، ومعاد.

حشویه: یا اصحاب حدیث از حنابله که قول به تشبیه به آنها منسوب است ۲۴۹/پ.

حضرات خمس: در تعبیر از مراتب وجود بر وفق مذهب ابن عربی ۱۰۵/ف، ۳۰۴/ث.

حضرت: نزد مولانا و تفاوت آن با آنچه نزد ابن عربی رایج است ۱۰۵/ف، ۱۰۸/پ. و اینکه مراتب وجود در نزد مولانا مثل آنچه نزد اصحاب محیی الدین است بدین نام خوانده نمی شود ۳۰۴/ث.

حضور: اهمیت آن در نماز، و قصهٔ دقوقی و نماز او ۱۵۳/ج.

حق: تعریف و سابقهٔ آن نزد مولانا و سایر صوفیه ۱۰۵/ك. اینکه اهل عرفان از خداوند بدان لفظ تعبیر می کنند، و حقیقت ثابتی است که محتاج اثبات نیست و هرچه ماسوای اوست باطل است ۳۷۷/ب.

حق الیقین: که مقام حقیقت است ۳۷۶/ب.

حقایق التفسیر: تصنیف ابوعبدالرحمن سُلَمی که مولانا به آن توجه خاص داشت ۴۷/ت. اینکه مولانا نسخه‌یی از آن را برای خود نویساند ۱۸۹/پ. و اینکه متشرعه آن را غیر محمود و مشتمل بر تحریف و قرمطه‌یی یافته اند ۱۸۹/ت.

الحقُّ مُرّ: و مورد تعبیر و استعمال در مثنوی ۱۰۰/ب.

حق و باطل: و تفاوت آنها که عبارت است از تفاوت شنیدن با دیدن ۲۹۵/الف.

حقیقت: و قول مولانا در مقایسهٔ آن با شریعت و طریقت ۳۴۵/ب، پ. و اینکه تمثیل شمع و راه نشان می دهد که شریعت و طریقت مقصد نیست، مقصد حقیقت است ۳۴۶/ب. اینکه مولانا از آن به الوصول الی الله تعبیر می کند ۳۴۶/ت. اینکه بر وفق قول مشایخ لُبّ شریعت محسوب است اما لبّ هم که مغز است بدون قشر که محافظ آن است باقی نمی ماند ۳۷۶/الف. و اینکه حقیقت برخلاف قول بعضی مدعیان با شریعت مغایر نیست ۳۷۶/الف. و تعبیر از آن به صحو معلوم و محو موهوم در خبر کمیل ۳۷۶/ت.

حقیقت محمدیه: که اتمّ مراتب انسان کامل است و از آن نیز تعبیر به عقل کل می شود ۳۳۰/الف. اینکه آن حقیقت جامع مراتب جمیع انبیا و کمال مرتبهٔ تمام آنها محسوب است ۳۵۴/الف. و اینکه حقیقت انسان کامل را در مفهوم مطلق منصرف به وی می دانند ۳۵۴/پ.

حقیقت نمایی: و اهمیت آن در قصه‌پردازی ۱۵۳/پ. و اینکه خالی بودن قصه از آن در حکایت دقوقی فایدهٔ تمثل بدان را تا حدی می کاهد ۱۵۳/ج. و اینکه در مثنوی گه گاه به اندك مایه‌یی از آن در نقل قصه اکتفا می شود ۱۵۳/خ.

حکایت: و اینکه مثنوی در عین آنکه جامع الآیات و جامع الاحادیث است نوعی جامع الحکایات

هم هست ۱۵۲/پ. نیز رجوع شود به: قصه.

حکمت: و تشبیه آن به آب که همه‌وقت در طاحون استعدادها جاری نیست و گوینده گاه جریان آن را از طاحون منحرف می کند ۱۸/ج. و اینکه اشارت به حدیث الحکمة ضالّة المؤمن در نزد مولانا منصرف به حکمت یونان نیست مربوط به حکمت قرآن است ۲۲۰/پ. و اینکه عدم آگهی از حکمت الهی موجب می شود که انسان بر وجود شرور ظاهری در عالم اعتراض کند ۳۱۵/ث. **حکمت بالغه:** که ترکیب عالم را حفظ می کند و مانع از انحلال ترکیب در تجاذب اجزاء است ۲۶۸/ث. اینکه عقل کل نیز تعبیری از آن است ۳۲۹/الف. **حکمت بحثی:** که علم اهل فلسفه و مبتنی بر برهان عقلی است به علم الهی دسترسی ندارد ۲۵۳/ت. و اینکه حکمت بحثی نزد مولانا مورث یقین نیست ۲۵۴/ت. **حکمت کشفی:** و اینکه چون رفع وسایط می کند نایل به کشف حقیقت می شود. ۲۵۴/ت. **حکمت مجهوله:** تعبیری از حکمت الهی در موردی که ظاهرش متضمن ایلام و باطنش مشتمل بر لطف باشد ۳۳۳/پ.

حکیم: در مورد سنائی غزنوی، **حکیم غزنوی:** ۱۳۵/پ. **حکیم بُرده‌یی** یا حکیم پرده‌یی: ۱۳۳/پ. تعبیری از حال ربودگی و بیخودی سنائی و لقبی برای او، و اینکه وی را حکیم پرده‌یی هم خوانده‌اند ۳۸۸/ ب. حکیم کامیار: ۱۳۵/ب. همچنین رجوع شود به: سنائی.

حلاّج: و اینکه قول او متضمن حلول واتحاد در معنی مذموم نیست اما بدان متهم است ۲۵۰/ب، پ. و تضمین و درج مکرّر بعضی اجزاء او در مثنوی ۲۶۱/پ. و تفاوت اناالحق گفتن او با انا ربکم الاعلی که فرعون بر زبان راند ۲۸۰/ت.

حلاویه: مدرسه‌یی در حلب که کمال الدین ابن العدیم در آنجا فقه حنفی تدریس می کرد ۴۵/ج.

حلب: و تعزیت عاشورا نزد شیعهٔ آنجا ۲۵۱/ت.

حلول: و اینکه قول به فناء در صفات تصور آن را الزام نمی کند ۲۷۶/پ. **حلول طریانی و سریانی:** ۱۰۵/ق. حلول و اتحاد: تعریف و تفاوت آنها ۱۰۵/ق. اینکه قول به حلول و اتحاد را از بعضی غلاة و صوفیه نقل کرده‌اند و مولانا آن را ردّ می کند و از آن تحذیر می نماید ۲۵۰/ الف، ب. معهذا قول حلاج را که موهم این معنی است اتحاد نور می خواند نه قول به حلول ۲۵۰/ الف، پ.

حلیمه: و قصهٔ یاری خواستن از بتان ۱۷۴/ب.

حلیهٔ حضرت خونگار: مناقب‌نامهٔ ترکی در احوال مولانا ۳۰/پ.

حمّام: و تمثیل احوال تونیان و سرگین کشان و تفاوت آنها با عابدان که از حمام دنیا طهارت حاصل می کنند ۷۱/ج. که نقش در و دیوار آن به قدر عجوز نیم کوری ما را جلب نمی کند ۲۷۲/ الف. اینکه توقف در عالم حس برای صاحبدل به توقف در حمام می‌ماند که گرما و تفسیدگی آن را آسان نمی توان تحمل کرد ۳۴۰/ الف. و اینکه عارف متقی از توقف در آن به تطهیر می رسد و غافل جاهل در آن، اوقات خویش را صرف تون‌تابی و سرگین کشی می‌دارد ۳۴۰/ب. و اینکه دنیا به حمام می‌ماند ۳۶۴/ب.

حمزه: عمّ رسول که داستانش در مجالس سبعه هم هست ۶۵/ الف. و برهنه رفتنش در جنگ که نظیر آن در بعضی روایات راجع به علی هم نقل شده است ۱۶۷/ت.

حمزه: نوعی سبزی و نیز آشی که از آن سازند ۱۱۳/ب. و اینکه حمزه خواری صوفیه که در ظاهر مبنی بر پیروی سنت می‌نمود گه گاه بیشتر به جهت تحریک شهوت بود ۳۶۸/پ.

حمزهٔ نایبی: و کرامت منسوب به مولانا در باب وی ۳۹۴/پ.

حیات: و مراتب و اطوار آن از عالم جمادی نطفه و جنین تا نیل به مراتب کمال ادراک ۳۰۵/ب. و اینکه نقل از مراتب پایین به مراتب بالا محتاج به مردن از آن مراتب و فطام از غذای آنهاست ۳۰۵/پ، ت. و اینکه در عالم حس جریان آکل و مأکول بر آن حاکم است ۳۱۲/الف. اینکه عالم آخرت که دنیای ماوراء حس است سراپا حیات است ۳۱۲/الف. و اینکه اشارت به تسبیح جمادات نشان می‌دهد که نزد مولانا ادراک حیات از همان اقلیم جمادی ظاهر می‌شود ۳۱۲/پ. و اینکه نظریهٔ مولانا در باب حیات نزد بعضی یادآور اندیشهٔ هگل در این باب شده است ۳۱۲/ت. مقایسهٔ نظر مولانا با اقوال داروین و اسپنسر که البته با آنها تفاوت بسیار دارد ۳۱۲/ث. **حیات طیبّه:** که منشأ آن روح قدسی است ۳۱۳/ح.

حیدر آملی: و قول وی در باب فصوص ابن عربی و تلقی آن از رسول ۳۲/ب.

حیرت: اینکه معرفت را بعضی مشایخ عبارت از دوام حیرت دانسته‌اند ۳۰۰/پ. و اینکه حیرت در این معنی مربوط به چگونگی است نه مربوط به هستی ۳۰۰/ث.

حیّهٔ صمّاء: که در مثنوی از آن تعبیر به مارگر شده است ۶۹/ج.

خاتمهٔ ولدی: ابیات منسوب به سلطان ولد در آخر دفتر سادس که عنوان «خاتمه لولده الکامل» دارد و احوال مولانا را در اواخر عمر تصویر می‌کند ۳۹۲/پ.

خاتمیّت: و اینکه حدیث ابیت عندربی هم به وجهی متضمن اشارت به خاتمیت رسول است ۲۱۳/خ. و اینکه خاتمیت رسول مبنی بر جامعیّت مراتب انبیاست ۳۴۸/ج.

خادم خانقاه: و قصهٔ صوفی با او که قدرت مولانا را در توصیف بهیمهٔ صوفی نشان می‌دهد ۱۴۴/چ، ۱۷۲/ب. و نقش خادم در ادارهٔ خانقاه ۳۶۸/پ.

خار: و اینکه آن را از پا و از دل چگونه برمی‌آورند ۷۴/الف. و اشاره به رسم عامیانهٔ خار نهادن به زیر دم خرها ۷۸/پ.

خاربن: و قصهٔ والی با آنکس که خاربن نشاند و اینکه قصه بیشتر بر عنصر گفتار مبتنی است ۱۵۸/پ، ت، ۳۷۲/ج.

خاقانی: و اقتباس از یک مطلع او در دیوان کبیر ۱۳۱/الف. تضمین چند بیت غزلش در دیوان ۱۳۱/پ. و اینکه در مثنوی هم به مضمون بعضی ابیات وی نظر هست ۱۳۲/خ.

خالدبن سنان: پیغمبری که گویند بین اعراب عدن مبعوث شد و فص حکمة صمدیه در فصوص الحکم مربوط به اوست ۳۴۷/پ. اینکه دخترش را پیامبر ما مرحبا گفت ۳۴۷/پ. اینکه نبوت او را نبوت برزخیه گفته‌اند ۳۴۷/پ.

خاموش: و نیز خموش که مولانا عین آن یا الفاظ متضمن معنیش را در غزلیات غالباً به عنوان تخلص یاد می‌کند ۱۶/الف، ۲۹/ت، ۳۹۲/الف.

خانقاه: و اینکه تعدادی از قصه‌های مثنوی وصف آن و احوال صوفیه خانقاه را متضمن است ۱۷۲/الف – پ. و قصهٔ بهیمهٔ صوفی مسافر که در خانقاه فروخته شد ۱۷۲/پ. و اینکه خانقاه بهتر مکان است و با اینهمه از وجود صوفی ناراست به محلّ فساد تبدیل می‌شود ۳۶۸/الف، ب. سابقهٔ خانقاه در سنت که به صفّهٔ مسجد رسول می‌رسد آن را محلّ پذیرایی از مسافران فقیر می‌سازد ۳۶۸/الف، ب. رواج نارِوایی در برخی خانقاه‌ها در عهد مولانا و ادوار دیگر ۳۶۸/ب، پ.

خدا: و اینکه آنچه از ذات و صفات وی در اندیشهٔ انسان می گنجد مصنوع او و مردود بدوست ۳۷۹/الف. معهذا تصور محدود انسان از وی هر چند صورتش بت می نماید باطنش بت‌شکن است ۳۷۹/الف. و اینکه تصور محدود انسان از وی وقتی همچنان تحت جاذبهٔ نفس بماند انسان را به افراط در تشبیه و تنزیه می کشاند و حجاب راه می شود ۳۷۹/ب. و اینکه تفاوت و اختلاف بین تصور خلق در باب وی مقتضی اجتناب آنها از تکفیر یکدیگرست و قصهٔ موسی و شبان هم ناظر به همین معنی است ۳۷۹/پ. و اینکه وی ورای تشبیه و تنزیه است و مشبّه و موحد هر دو در وی حیران و سرگشته اند ۳۷۹/ت. و اینکه تشبیه و تنزیه وی در بین اهل ادیان و نزد حکما و ارباب مذاهب سابقهٔ طولانی دارد و موجب مباحثات بسیار شده است ۳۷۹/ث ــ چ. و اینکه عشق صوفی به وی به الهیات صوفیه تا حدی رنگ تشبیه را غلبه می دهد ۳۷۹/ح. و اینکه خدای مطلق با آنچه در معتقد خلق است تفاوت دارد و به این سبب خلق را از این لحاظ نباید مورد اعتراض ساخت ۳۸٤/ت. همچنین رجوع شود به: توحید عوام، توحید وجودی، وحدت وجود.

خذلان: که موجب استمرار کافر در کفر و انکار خویش می شود ۳۲۰/ب. و مسألهٔ وانهادگی در تعبیر هایدگر و سارتر ۳۲۰/ب. و اینکه اصرار در معصیت نوعی خذلان است ۳٤۲/ب.

خر: و قصهٔ شهوت راندن خاتون و کنیزک با او که نظیرش در نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/ذ. و اینکه این قصه در تقریر مولانا به نکتهٔ اخلاقی و تربیتی دقیقی ناظر است ۱۷۸/پ. اینکه قصه از بعضی جهات یادآور برخی مواضع قصهٔ آپولیوس است ۱۷۷/ذ. و روستایی خر گم کرده که آن را در وجود آنکس که هرگز از عشق بویی نبرده است به وی نشان می دهند ۲۷۵/ب.

خرابات: و قصهٔ خرابات رفتن شیخ که یادآور مضمون بیتی چند از مرصاد العباد است ۱٦٤/ب. و اینکه حضور یک شیخ راستین ممکن است آنجا را به محلّ توبه و مناجات تبدیل کند ۳٦۸/الف. و اینکه خانقاه صوفی هم گه گاه با خرابات رندان تفاوت ز یادی ندارد ۳٦۸/ت.

خربزه: و تمثیل گاو در بغداد ۳٥۱/ب. نیز رجوع شود به: بغداد.

خرخانه: ظاهراً تعبیری باشد از حوزهٔ شیخ صدرالدین که به احتمال قوی طعّانهٔ مثنوی بدانجا منسوب بوده است ۳٦۹/ت، ث.

خردومرد: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/ث.

خرس: و قصهٔ اعتماد کردن بر وفای وی که در مثنوی نقل آن با حفظ وحدت و استمرار در توصیف خصلت و خوی اشخاص قصه مقرون نیست ۱٦۰/الف. و اینکه رقص عامی مثل رقص او بازی صرف و عاری از هر گونه مقصود تربیتی و روحانی است ۳٦۷/ج.

خرق اسباب: یا خرق سبب ها، و آن تعبیر یست از حال عارف که آنچه وی را از مشاهدهٔ فعل حق باز می دارد در نظرش نفی کردنی است ۳۱۷/الف.

خرقه: و رسم خرقه دریدن در هنگام سماع که از غلبهٔ وجد ناشی است ۳٦۷/ث. اینکه پوشیدن خرقه های کبود و ملمّع نزد متشبهان به صوفیه از باب تظاهر و سالوس بوده است ۳٦۸/ت. و اینکه خرقه پوشی در اصل نشانهٔ قطع با مألوفات است ۳٦۸/ت. **خرقه دوزی:** که مثل شاهد بازی لئام صوفیه تصوف را در آن منحصر می یافته اند ۳٦٦/ت.

خرگوش و پیل: و قصهٔ آنها در مقام تمثیل دعوت انبیا ۱٥٤/ت. اینکه مولانا خود ذکر آن را در مقام این تمثیل نالایق می خواند ۱٥٥/چ.

خرّوب: و رو ییدن آن در مسجد سلیمان ۲٦/ب.

خر و روباه: که قصهٔ آنها رعایت حدّوسط بین جهد و توکل را الزام می کند ۳٤٤/پ.

خروس آسمان: و سابقهٔ آن در حدیث و شعر ۷۸/ث. اینکه وی صبح صادق را از صبح کاذب باز می شناسد و رمز و کنایه یی از وجود انبیاست ۳٤۹/ث.

خزان وبهار: و تمثیل توالی آنها در تقریر حشر و معاد عالم جسمانی ۹۰/ب.

خضریان: تعبیری از اولیاء مستور در کلام مولانا ۱۰٥/گ.

خطأین: و تعریف آن در علم حساب ۱۰۷/ب.

خطاب: به جهت تقریر قصه ۸٦/ب. به صورت نهی و تحذیر ۸٦/ب. و اینکه خطاب احیاناً نوعی حالت نمایشی به روایت قصه می دهد ۸٦/پ. و اینکه گاه خبر را به معاینه تبدیل می کند ۸٦/ت. و اینکه انواع خطاب مثل سایر ویژگی ها طرز بلاغت مثنوی را متضمن سبک بیان منبری نشان می دهد ۸٦/ت.

خطاب عنیف: تعبیری از آنچه بهاءولد مدعی است در مجلس خوارزمشاه و در محضر امام فخررازی به آنها گفته است و ضمن آن آنها را همچون مبتدعه تلقی کرده است ۳٥/ب. اینکه این خطاب می بایست در اوایل جلوس سلطان بوده باشد و در جرجانیه ۳٥/ث.

خطوتین: در تعبیر صوفیه و کلام مولانا ۱۰٥/ل. و عبارت شبلی در آن باب ۲٦۱/پ.

خطیبی: شهرت حسین بن احمد خطیبی بلخی جدّ مولانا و از علما و وعاظ بلخ در عصر خویش ۳۱/ب. اینکه رضی الدین نیشابوری فقیه و شاعر معروف خراسان شاگرد حسین خطیبی بوده است ۳۱/پ. و اینکه نسبت او از طریق مادر پدرش ظاهراً علوی بوده است ۳۱/پ.

خفاش: که حال او مظهر و نمونهٔ حال اهل حس و کسانی است که در علم حسی متوقف مانده اند ۲۸٦/ح.

خلافت الهی: مرتبهٔ کمال انسانی که متضمن تحقق وی به مرتبهٔ خاصان است ۳۰۲/پ. که نیل بدان کمال مرتبهٔ انسانی است ۳۲۷/الف. و اینکه پیوند اتصالی هم که جان ناس با ربّ ناس دارد به همین مرتبهٔ خلافت الهی وی مربوط است ۳۲۷/ب.

خُلْع: و مبارا، که طلاق و فسخ نکاح است ۱۰٦/د.

خلع بدن: و تجربهٔ تألّه نزد حکما و صوفیه ۳/ت. اینکه متألهان از آن به نضوجلباب هم تعبیر می کنند ۳۹۰/پ. نیز رجوع شود به: نضوجلباب.

خلق: و اینکه نزد مولانا بر موجب حدیث قصد از آن احسان بوده است ۲۱۲/ج.

خلقت جسم آدم: و سیرت و خصلت ملایک مقرب که مأمور آوردن خاک شدند در این قصهٔ مثنوی ٦۹/ب.

خلوت: و اینکه التزام آن برای جهاد با نفس ضرورت ندارد و نباید بدان بهانه از صحبت خلق اجتناب کرد ۳٦٤/ث. و اینکه طی کردن بعضی ادوار آن جهت نیل به تزکیهٔ نفس مفیدست اما مداومت آن مخالف سنت است ۳٦٥/ت.

خلیفه: و قصهٔ او با اعرابی که محدودیت تعین انسان را در عالم نامحدود بی تعین معلوم می دارد ۲۳/پ. و سؤال وی از لیلی در باب عشق مجنون ۲۷۱/ب. قصهٔ خلیفهٔ مصر و پهلوان و امیر موصل ۲۷/ج. و اینکه هزل ظاهر این قصه ناظر به سرّی اخلاقی و تربیتی است ۱۷۸/ت.

خلیل: و قصهٔ چهار مرغ او که رمز آن صبغهٔ صوفیانه دارد ۱٦٦/الف. اینکه قصهٔ وی خلق جدید و معاد جسمانی را تمثیل می کند ۳۲٥/ب. همچنین رجوع شود به: ابراهیم.

خواب: و اینکه آن را مرگ اصغر خوانده‌اند ۳۲۶/ب. و اینکه شوق و هراس ناشی از آن، در بیداری مایهٔ خنده است ۳٤۰/ت.

خواجگان ماوراء النهر: و علاقهٔ آن سلسله از مشایخ به مثنوی مولانا و فتوحات و فصوص شیخ ۳۹۷/پ.

خوارج: و اشارت به دشمنی بین آنها با خاندان رسول ۲۵۱/ب. و اینکه اشارت به این طایفه حاکی از آشنایی به عقاید آنها نیست ۲۵۱/ب. و اشارت به تاریخ آنها ۲۵۱/ب.

خوارزمشاه: و مسألهٔ انتساب مولانا به خاندان او ۳۱/الف. رنجیدگی بهاء ولد از او در هنگام مهاجرت از بلخ ۳٤/الف — ب. سفارت شیخ شهاب‌الدین سهروردی به درگاه وی ۳٦/ب. اقدام وی در قتل مجدالدین بغدادی ۳٦/ب. علاقهٔ او به مذهب حکما و مبتدعه که موجب رنجش فقها و صوفیه از وی می‌شد ۳۷/ب. اینکه مخالفت او با ناصر خلیفه ممکن است محرک ناصر به حضور در مجلس حاجیان خراسان به جهت تحریک آنها بر ضد سلطان بوده باشد ٤۰/ت. جلال‌الدین منکبرنی و شکست وی از علاء‌الدین کیقباد در محلّ یاسی چمن ٤۳/ت. و حکایت بوبکر سبزوار که ظاهراً به وی و سبزوار مربوط نیست ۱۷۰/پ. وحکایت اسب وعمادالملک ۱۷۰/ت.

خودی: و اینکه تا وقتی در عاشق باقی است به کمال نرسیده است و فقط با نفی آن و رهایی از آن است که وی در معشوق فانی می‌شود ۲۷۵/ث — ح. و اینکه تجاوزطلبی آن را عشق محدود می‌کند و با کشتن آن انسان را به حیات تازه نایل می‌نماید ۲۷۵/پ. اینکه رهایی از آن به مجاهده و ریاضت حاجت دارد و آن نیز امری است که به دلالت طبیب غیبی و شیخ مرشد موکول است ۲۸۳/الف — پ. و اینکه لزوم رهایی از آن جوهر تعلیم مولاناست و مردنی هم که وی در ملاقات قطب‌الدین شیرازی آن را راه رسیدن به حق می‌داند همین از خود رهایی است ۲۸٤/الف. اینکه تقیّد به خودی انسان را از ادراک سرّ معیّت حق با اشیاء باز می‌دارد ۳۱٤/پ. و اینکه انسان، مادام که در قید خودی باقی است خیر و شرّ خود را هم درست تشخیص نمی‌دهد ۳۱۵/ الف. اینکه بدون رهایی از آن انسان به کمال مرتبهٔ خویش نمی‌رسد ۳۲۷/پ.

خوف و رجا: و اینکه عالم شریعت عالم خوف و رجاست و البته این هر دو ملازم یکدیگرند ۳٦۰/ب، ت. و اینکه مرتبهٔ اولیا که لاخوف علیهم نقد حال آنهاست ورای مقام خوف و رجاست ۳٦۰/ث.

الخیاطه و اللواطه: که عبارت از خرقه‌دوزی و شاهد بازی رایج نزد قوم است و تصوف ظاهری و دروغین شایع در نزد لئام مترسمان در آن خلاصه می‌شد ۳٦۸/ت.

خیال: اولین مرتبهٔ عالم ماوراء حس، و تعریف آن نزد حکما ۳۰۸/الف، ث. و تفاوت و ارتباط خیال متصل و خیال منفصل در عالم صغیر و عالم کبیر ۳۰۸/ب — ث. و اینکه عالم خیال از عالم حس اوسع است و عالم حس از عالم خیال ۳۰۸/ج.

خیر و شر: و نقش آن در فعل و حرکت عالم صغیر ۳۱٤/ب. و نسبی بودن آنها ۳۱۵/ب. و اینکه خلق هم طالب خیرند و اگر شر را هم می‌جویند به بوی خیرست ۳۱۵/چ. و اینکه خیر و شر در معرض التباس هستند و خلق در تمییز آنها به اشتباه می‌افتند ۳۱۵/الف، چ.

داروین: و مقایسهٔ قول وی در تکامل حیات با نظریهٔ مولانا ۳۱۲/ث.

داستان مرغك: قصهٔ فرانسوی که با قصهٔ مثنوی شبیه است ۱۷۷/ج.

داود: و قصهٔ آنکس که روزی حلال می خواست ۲۵/ت، ۱۷۳/ت. و قصهٔ قصد بنای مسجد اقصی ۲۶۵/چ. و اینکه حدیث قدسی که ابن عربی در باب کشتگان او نقل می کند درقصه‌یی که مولانا درمثنوی درباب وی و کشتگانش دارد مورد توجه نیست ۲۶۵/چ.

دَبّ: رسم شنیع شایع دربعضی خانقاه‌ها واماکن عمومی که در حکایت امردو کوسه مورد نقد و اعتراض مولانا برمترسمان صوفیه است ۲۷۷/الف.

دبّاغ: دربازارعطاران که رمزی از حال حس است دربرخورد با عطروحی ۳۵۱/پ.

دخل مقدر: و دفع آن از جانب مولانا درمورد بعضی قصه ها که درمثنوی هست ۱۵۶/الف. و دفع دخل درقصه‌های رمزی گل و بلبل و شمع وپروانه ۱۵۶/ث.

درویش: که در کشتی متهم به دزدی شد ۲٤/چ. وتمثیل آب و آتش بردرگاه حق که یك درویش برای درویش دیگر نقل کرد ۲۷/ب، ۹۲/الف. و قصهٔ ابوالخیراقطع که چون درویشی در کوه خلوت کرده بود ۱۷۵/ث. حکایت درویش و صاحبخانه ۱۸۲/ت. تفاوت آنکس که درویش به خداست با آنکس که درویش از خداست ۳۷۵/ح. و اینکه تا هستی خود را نمی بیند «نیست» است و وقتی خود را درمیان بیند درویش نیست ۳۸۹/ت.

درزی: و قصهٔ مضاحك گفتن او با مرد ترك که جنبهٔ رمزی درقصهٔ آنها هست ۱۷۹/ ج.

دِرّه: تازیانه که درحدّ وتعزیربه کاربرند ۱۰۶/ز.

دُرّة الغوّاص: رساله‌یی ازحریری صاحب مقامات ۱۰۰/ب.

دزد: و قصهٔ فوت شدن آن ازدست صاحب مال، که در دیوان کبیرهم هست ۱٦٤/الف. و قصهٔ او با صاحب باغ که معنی جبر مذمومرانقدمی کند ۳۲۱/چ.

دش وقش: ا زاتباع درمثنوی ۱۰۹/پ.

دعا: و اینکه توسل بدان متضمن تبدیل درقضای الهی نیست ۳۷۸/خ. و اینکه تأثیر دعا و فایدهٔ تمسك بدان ازاشارت قرآن و حدیث هم مستفادست ۳۷۸/د. نیزرجوع شود به: دقوقی.

دعوی: و قصهٔ آن شخص که دعوی پیغمبری می کرد ۲۷/پ.

دفاتر ششگانه: که مطالب آنها ارتباط با هم دارند ۲۲/ت. دفتر اول که حکایات آن با مضمون نی‌نامه ارتباط دارد ۲۳/الف— پ. دفتر دوم که از بیان سبب تأخیر آغازمی شودو به‌نحوی با پیام نی در دفتر اول مربوط است ۲٤/الف— چ. دفتر سوم که بیماری و نالانی حسام‌الدین مسألهٔ آکل و مأکول را در آغاز آن مطرح می کند و رشتهٔ حکایاتش از تأثیر جرّ جرّ ارکلام با مجموع مضمون مثنوی ارتباط دارد ۲۵/الف— ث. دفتر چهارم که از آغاز،یک قصهٔ ناتمام دفترپیش را دنبال می کند و با مجموع مطالب مثنوی ارتباط خود را حفظ می کند ۲٦/الف— ث. دفترپنجم که با الزام حسام‌الدین به مقاومت مقابل حاسدان او و سعی در اصلاح آنها آغاز می شودضرورت مجاهدهٔ اهل طریقت را درضمن تقریرقصه دنبال می کند ۲۷/الف— ج. دفترششم که به حکایت ناتمام قلعهٔ ذات‌الصورخاتمه می‌یابد ۲۸/الف.

دقــوقی: که دعا کردنش مورد اعتراض اولیاء مستورواقع شد ۲۵/پ. اینکه قصهٔ او[۱] در ماوراء عالم تلوین جریان دارد ۱۵۳/چ. اینکه چرا دراجزاء قصهٔ او توافق و انضباط کافی نیست ۱۵۳/ج، ح. اینکه حال دقوقی سیرمع الله است و نماز او هم رؤیت فی الله را متضمن است ۱۵۳/چ. و اشارت قصهٔ او به احوال آن اولیا که لب به دعا نمی گشایند ۳۷۸/د.

دکامرون: اثر بوکاتچو ایتالیایی و قصهٔ امرودبن که آنجا هم مثل مثنوی است با بعضی تفصیلات ۱۷۷/خ، د.

دگرگونی: درقصه، که درقصه های مبنی بر گفتار غالباً وجود ندارد ۱۵۸/ب.

دل: و اینکه عالم درمقابل وی حکم عرض را نسبت به جوهر دارد ۳۳۷/ح. تفاوت دل دلین با دل گلین ۳۳۷/ب، چ. و اینکه صورت بیصورت و بیحد غیب هم در آن انعکاس دارد ۳۳۷/چ.

دلقك: مظهرمسخرهٔ درباری ۶۸/ب. عنوان و شهرت ندیم سید ترمذ که چند حکایت در باب او در مثنوی هست ۱۸۳ث. و قصهٔ منادی کردن سید ملك ترمذ که اشارت دلقك به صدق و طمأنینه در آنجا حاکی از ناظر بودنش به مضمون حدیث است ۲۳۱/خ.

دلگو: و قصهٔ مولانا دربازارقونیه ۲۷۸/الف.

دلاّله: که بعد ازنیل به مدلول دیگر وجود وی مورد حاجت نیست ۲۷۸/ج.

دلیل: در اصطلاح طبیب و اینکه مولانا و بهاءولددلیل فلسفی راهم مثل دلیل طبیب تحقیر می کنند ۲۴۳/الف. اینکه بعد از تحقق دلالت بدان حاجت نیست ۲۷۸/ج. و اینکه به جهت ارتباطش با عالم حسی نزد اهل شهود اعتباری ندارد ۲۹۵/الف. و اینکه باحث فلسفی با تمسّك به دلیل و جستجوی آن همین دلیل را بین خود و مطلوب فاصله می کند ۲۹۵/ب. و اینکه آنچه نزد باحث دلیل محسوب است نزد عارف حجاب است ۳۰۴/الف. که طالب را به مدلول مطلوب می رساند و اگر ترك کردنش جایز باشد نفی کردنش نارواست ۳۷۶/ت.

دنیا: و اینکه درحدیث آن را به خوابی که نایم بیند تشبیه می کند ۲۳۱/ح. و اینکه درحدیث آن را سحاره خوانده اند ۲۳۲/ت. اینکه دنیا به حمام می ماندو بدون اندك تعلق بدان این حمام که انسان باید وجودش را در آنجا از آلودگی ها بشوید گرم و روشن نمی‌ماند ۳۶۴/ب. که سجن مؤمن است ز یانش از دلبستگی بدان است معهذا بدون ابتلای بدان سیرالی الله ونیل به مقام فناهم ممکن نیست ۳۶۴/ب. و اینکه مذموم از آن مال و زن و فرزند نیست، تعلق خاطربدانهاست که سبب غفلت می شود ۳۶۴/ب.

دور: مسألهٔ فقهی که دورابن سریج از آن جمله است ۱۰۶/ذ.

دوران: ترتب وجود و عدمی وصف با علت حکم در نزد فقهاکه طردو عکس هم خوانده می شود ۱۰۶/ت.

دوزخ: اینکه ازمؤمن می ترسد ۲۲۲/الف. و قدم رب که او را ازنعره خاموش می کند ۲۳۱/ب.

دولتشاه: و اشارت او در باب مجالس نظم مثنوی ۱۸/ث. و روایت وی در باب انتساب شمس تبریز به کیاهای اسمعیلیه ۵۰/ت.

دون القلّتین: در اصطلاح فقها ۱۰۶/ز.

دهری: و شرط بندی مؤمن با او در باب حدوث عالم که قبولش با آنچه مدّعای اوست توافق ندارد ۱۵۵/ب— چ. که با نفی کردن حدوث عالم می خواهد خود را از قید شرایع الهی برهاند نزد مولانا به کرم و پشه‌یی می‌ماند که باغ و درخت را غیر حادث گمان کند ۳۸۱/ب. و ردّ مولانا برقول دهری که منکر حدوث عالم و قایل به اقوال فلاسفه است ۲۵۲/الف— پ.

دهلیز قاضی: و شهادت درمحکمه که دعوی الست و تقریر به صنیعهٔ متکلم مع الغیر را الزام می کند ۸۴/ت.

دیباچه: اینکه دیباچه های مثنوی بعضی نکات عمدهٔ هر دفتر را تقریر می کند ۱۲/پ. دیباچهٔ دفتر

اول، مثنوی را اصول اصول دین می‌خواند و اشارت به نقش استدعای حسام‌الدین در تطویل ابیات نخست کتاب دارد ۱۲/ت، ۱۳/الف. اینکه در دیباچهٔ فارسی دفتر دوم مولانا تأخیر شروع این دفتر را به حکمت‌های ناپیدای الهی منسوب می‌دارد ۱۴/الف. و اینکه اشارت الحکم جنودالله در دیباچهٔ دفتر سوم برای آماده کردن ذهن خواننده جهت درك مقام معنوی مثنوی است ۱۵/الف. و اینکه در دیباچهٔ عربی دفتر چهارم مولانا با چنان لحن تکریم و توقیری از مثنوی سخن می گوید که ممکن است شایبهٔ خودستایی در آن برود ۱۵/ب. و اینکه در دیباچهٔ دفتر پنجم تقریری که از شریعت و حقیقت و طریقت دارد مربوط به قسمتی از مباحث این دفترست و در عین حال ناظر به تمام مثنوی هم هست ۱۵/پ. دیباچهٔ دفتر ششم و بیان آنکه ادراك این مصباح معنوی به حس حیوانی ممکن نیست ۱۵/ت.

دیوار: و اینکه انسان چون بر آن رود قوّهٔ وهم بسا که موجب سقوط وی شود ۲٤۵/ب.

دیوان شمس: یا دیوان کبیر، مجموعهٔ غزلیات و ترجیعات مولانا که خود وی آنها را به طور ضمنی یا اشاره منسوب به شمس تبریز و الهام او می دارد ۵۱/ج، ح. اینکه بعضی غزلیات مربوط به صلاح‌الدین هم در آن هست ۵۲/پ.

دیوان: منسوب به امیر مؤمنان و مسألهٔ انتساب آن ۱۲۹/ت.

ذات: واینکه بحث درذات حق حاصل نداردوامری است که فکر و عقل را بدان راه نیست ۳۷۹/الف. اینکه اشتغال به صفات هم ممکن است حاکی از عدم توجه به ذات باشد ۳۷۹/الف.

ذکر: و اینکه در مثنوی گه گاه ازقرآن به ذکر و همچنین به کتاب ونُبی تعبیرمی شود ۲۰۸/الف. که وسیلهٔ توجه دایم به حق است و مولانا سماع را هم ظاهراً از همان مقوله می داند ۳۷۳/الف. و اینکه با وجود اختلاف سلاسل، اصل آن را همهٔ مشایخ با نظر اهمیت نگریسته‌اند ۳۷۳/ب. و اینکه وسوسه را از دل می‌زداید و حکم صیقل را در قصهٔ رومیان و چینیان دارد ۳۷۳/پ. که برخلاف سماع امری است که سالك از همان بدایات طریق با آن سر و کار دارد ۳۷٤/ج. اینکه ممکن است قلبی باشد یا لسانی ۳۷٤/ج. در دفع وساوس حکم آبی را دارد که چون انسان در آن غوطه می زند از نیش زنبور در امان می ماند ۳۷٤/ج.

ذوالخمار: رجوع شود به یادداشت شمارهٔ ۱٦ مربوط به شمارهٔ ۱۲۸/ث.

ذوالفقار: ضرب المثل در حدّت و برندگی ۱۱۸/پ.

ذوالقرنین: و جنبهٔ تاریخی قصه های مربوط به او در مثنوی ۱۷۰/الف.

ذوالنون: حکایت او در بیمارستان که نشان می دهد نشان دوستی تحمل محنت و جفاست ۲٤/ث. قول او در باب تفاوت علم با یقین ۱۰۵/گا. قصهٔ او در بیمارستان که مأخوذ از حکایت شبلی است ۱۷۲/پ. و رؤیای وی در باب عشق الهی ۲۷٦/ب.

ذوجانس کلبی: (=دیوجانس، دیوژن) و حکایت راهب و چراغ در مثنوی ۱٦٤/ الف، ۲۵٦/ب. و تمثیل صدای کوزهٔ شکسته در قول منقول از او ۲٦۷/پ.

ذوق: در تعبیر صوفیه و کلام مولانا ۱۰۵/م.

رابعهٔ عدویه: که قصهٔ صوفی در گلستان و مراقبت وی از احوال او مأخوذ به نظر می‌رسد ۱۷۲/الف.

رازی: رجوع شود به: محمدبن زکریا.

راضیةً و مرضیة: مرتبهٔ کمال نفس مطمئنه که مستعد رجوع به حق است ۳۳۳/الف.

رامی: تیرانداز به شرط در رمایه ۱۰۶/ز.

راهب و چراغ: که اشارت به قصه وی در دیوان شمس هم هست ۱۶۴/الف. قصهٔ گرد شهر گشتن راهب با چراغ که انسان می جوید ۳۲۷/ب.

رباب: و بانگ آن که در کلام مولانا مضمونی مشابه به بانگ نای دارد ۲۲/پ، ۳۹۸/ب. و تصرف مولانا در ساختن نوعی از آن که مؤیّد علاقهٔ او به رباب است و در باب این علاقه قراین و اشارات در احوال و آثار مولانا هست ۳۶۷/ب، پ.

رباب‌نامه: و اینکه نظم کننده ظاهراً آن را به منزلهٔ شرح اسرار مثنوی تلقی می کند ۱۰/ب.

ربیع‌الاوّل: و اینکه رحلت رسول در آن ماه بود ۲۱۶/پ.

رَحِم: و اینکه تعلق کودك بدان مثل تعلق انسان است به عالم حس ۳۰۵/پ.

رحمت: و سبق آن بر غضب در نزد خداوند ۱۹۹/ث.

رساله: تعبیری ازالرسالة القشیر یه تصنیف امام ابوالقاسم قشیری که ذکر آن در مثنوی از آشنایی مولانا با آن حکایت دارد ۲۶۱/ب.

رسالهٔ فریدون: که رسالهٔ سپهسالار هم خوانده می شود ازمآخذ قدیم احوال مولانا و خاندان اوست ۳۰/پ.

رسالة الاجوبه: در جواب پرسشهای ابوریحان بیرونی، از ابن سینا که شامل اشارت تحقیرآمیزی هم در حق محمدبن زکریای رازی است ۲۴۳/الف.

رسول قیصر: و اینکه قصهٔ او شاید از داستان مرزبان ایرانی و ورودش به مدینه مأخوذ باشد ۱۷۴/پ.

رشید وطواط: و اخذ مضمون یك قطعهٔ او در مثنوی که خود آن هم مأخوذ از یك شعر عربی است ۱۳۲/پ.

رضا: در تعبیر صوفیه و کلام مولانا ۱۰۵/ن. و اینکه رضا به قضا متضمن رضا به کفر نیست ۲۱۱/پ. و اشکالی که در جمع بین رضا به قضا و رضا به کفر هست ۳۲۳/ج.

رضی‌الدین نیشابوری: شاعر و فقیه خراسان که گویند در نزد حسین خطیبی جدّ مولانا تلمذ کرده بود ۳۱/پ.

رفع تعارض: از احادیث مربوط به رضا ۲۱۱/ب، پ، ت.

رقص: و سماع که بعد از اتصال به شمس و هم بعد از غیبت وی اشتغال مولانا بدان از روایات و اشارات پیداست ۳۶۷/الف. و اینکه نزد مولانا و اصحاب همچون نیایشی رمزی تلقی می شده است ۳۶۷/ث. و تفسیر حرکات آن در چرخ زدن و پایکوبی و دست افشانی ۳۶۷/ث. و اینکه رقص عامی مثل رقص خرس بیمقصود و از مقولهٔ لعب است و با رقص عارف تفاوت دارد ۳۶۷/ج. و اینکه رقص عارف ناظر به خودشکنی است و از این رو مرحله یی ازمراحل سلوک محسوب است ۳۶۷/چ.

رکن‌الدین قلج ارسلان: که به حمایت مغول چندی در قونیه سلطنت کرد ۴۴/ح. اینکه گه گاه در مجالس سماع مولانا حاضر می شد ۴۴/خ.

رگ فلسف: تعبیری از ذوق بحث که باحث و فلسفی را از ادراك آنچه ماوراء حس است باز می‌دارد ۲۰۵/ب.

رمز: و وجود حکایات رمزی در مثنوی ۲۲/ت. پاره‌یی حکایات رمزی در مثنوی ۱۷۹/الف و مابعد. و اینکه رمزگرایی هم تا حدی در مثنوی هست اما نه همه جا ۱۴۸/الف، ت. و اینکه نی، طوطی، پادشاه، شمع، درخت و پاره‌یی الفاظ دیگر در مثنوی گه گاه معنی رمزی دارند ۱۴۸/ب، پ. و اینکه بدون توجه به آن ارزیابی شعر مولانا در مثنوی ممکن نیست ۱۵۰/الف. و اینکه در قصه‌های مثنوی سرّ قصه و معنی رمزی آن اهمیت دارد ۱۵۱/الف. و اینکه در بسیاری از حکایات، رمزی که در آنها هست بیش از واقعیت تاریخی آنها اهمیت دارد ۱۶۹/ب. و اینکه قصه‌های طولانی و حتی قصه‌های کوتاه مثنوی متضمن آن تواند بود ۱۷۹/الف- چ، ۱۸۰/الف- ث. اینکه برخی قصه‌های کوتاه هم ممکن است متضمن رمز باشد ۱۸۰/الف.

روان: در معنی نفس ناطقه ۳۳۴/ ب. نیز رجوع شود به جان، روح، و نفس.

روانکاوی: و کشف و حلّ عقدهٔ روانی از جانب طبیب الهی در حکایت کنیزك و پادشاه ۲۸۳/ث.

روباه: و اینکه نجات از مهلکه را به پای خویش مدیون است و او آن را به دُمِ خویش منسوب می‌دارد ۳۳۸/پ، ت.

روح: و تمثیل رهایی آن از تبعیدگاه حس در منظومهٔ گنوسی نغمهٔ مروارید ۲۶/ث. و اینکه روح انسانی بر خلاف روح حیوانی تفرقه ندارد ۲۲۱/الف. و اینکه روح انسانی کمال وحدت و نورش در وجود اولیا تجلی دارد ۲۲۱/الف. و اینکه قول به اسارت و غربت آن، منشأ و سابقهٔ گنوسی دارد ۳۳۵/الف، پ. اینکه روح طیّ سیر در مراتب مواطن سابق را در منازل لاحق از یاد می‌برد قصیدهٔ عینیهٔ شیخ و بعضی اقوال افلاطون را به خاطر می‌آورد ۳۳۵/ب. اینکه قصهٔ طوطی و بازرگان غربت و اسارت روح را در عالم جسم تمثیل می‌کند ۳۳۵/ت. اینکه طوطی به‌مناسبت مشابهت‌های متعدد رمز روح محسوب است ۳۳۵/ث. در معنی وسیع خود عبارت از سرّ و معنی موجود زنده است و روح حیوانی هم که جان اول است به این معنی خود روح خاص دارد که از آن تعبیر به جان دوم می‌کنند ۳۳۶/پ. و اینکه روح مجرّد چون فصل و وصل ندارد و در نظام مقولات ارسطویی نمی‌گنجد عقل جزوی به ادراك آن راه ندارد ۳۳۶/ث. و اینکه علم انسان به حقیقت آن نمی‌رسد ۳۳۴/الف. و اینکه اکتفا به وصف «من امر ربی» درباب آن عُمَر را از خوض در آن، درجواب رسول قیصر بازداشت ۳۳۳/پ.

روح اضافی: تعبیر مأخوذ از گلشن راز که روح حیوانی و منشأ قوّهٔ نامیه است ۳۰۵/الف.

روح حیوانی: که حکما دوام آن را از استمرار قوّهٔ غاذیه می‌خوانند ۳۳۴/ت. و اینکه با روح عین مجرّد تفاوت دارد و تفرقه‌یی که در آن هست ازجهت تعلق آن به کون خَلقی و عالم بُعد و مساحت است ۳۳۶/ب. یا روح طبیعی که مولانا آن را روح بادهم می‌خواند بخار لطیفی است که در مجاری خون جاری است ۳۳۶/پ.

روح عین: در معنی روح محض و روح مجرّد که عبارت از نفس ناطقه است و البته با روح حیوانی تفاوت دارد ۳۳۶/ب.

روح القدس: و اینکه القاء او ممکن است مخاطب مثنوی را هم از آنچه مولانا به بیان آن نمی‌پردازد آگاه کند ۱۶/ت. و اینکه مولانا مثنوی را از تلقین آن می‌داند ۱۷/ب.

رودکی: و اشاره به مضمون جوی مولیان در مثنوی ۱۳۲/الف.

روزه: و اینکه ورای صورت ظاهر که امساك از طعام است باطن آن با امساك از توجه به ماسوی تحقق می‌یابد ۳۵۷/الف.

روستایی: و قصهٔ او با شهری ۲۵/ب. و مرغی که برباروی شهر نشیند ۲۵/ب. و جنبهٔ رمزی که در قصهٔ شهری و روستایی هست ۱۷۹/ث.

رومیان و چینیان: و قصهٔ مری کردن آنها که نزد مولانا ظاهراً مأخوذ از غزالی باشد ۲۶۲/ت. و اهمیت ذکر درنیل به مرتبهٔ صیقل که حال رومیان است ۳۷۳/پ. نیز رجوع شود به: چینیان و رومیان.

رؤیا: و اینکه شهرت سلطان العلما بودن بهاءولد به رؤیای مریدانش مربوط بوده است ۳۲/الف. و اینکه صوفیه به آنچه در آن حال القا می‌شده است به چشم اهمیت می‌دیده‌اند ۳۲/ب. و قول قطب‌الدین شیرازی درباب امکان تلقی حقایق در آن ۳۲/پ. و شهوتی که در رؤیا رانند ۲۷۲/پ. و اینکه در آن حال چون انسان از خودی خود غافل می‌شودتعلقش از ماسوی قطع می گردد و با بعضی حقایق ارتباط می‌یابد ۲۹۷/الف.

رؤیای‌صالحه: که آن را از اجزاء نبوت شمرده‌اند ۳۰۸/ت.

رؤیت در خدا: در نماز عارف که قصهٔ دقوقی متضمن آن است ۱۵۳/چ. و قول مالبرانش دراین مسأله ۱۵۳/چ.

رهبانیت: و اینکه در اسلام ترهب پسندیده نیست ۲۲۵/ب. اینکه حدیث لارهبانیة فی‌الاسلام در صحاح حدیث نیست ۲۲۵/پ.

ریاضت: تعریف آن و تفاوت بین ریاضت عامه و ریاضت عارف ۱۰۵/و.

زادهٔ ثانی: در تعبیر مولانا و کلام صوفیه ۱۰۵/هـ.

زاهد: و تفاوت حال عارف با وی در سیر الی الله ۳۶۰/چ، ح. و شخصی که او را گفت کم گری تا کورنشوی که قصه‌اش در مثنوی و غزلیات هر دو هست ۳۹۸/ت. زاهد در سال قحط ۲۹۸/الف.

زبان: و دو عنصر عمدهٔ آن در مثنوی— فرهنگ عامیانه و عالمانه ۹۳/الف، ب. الفاظ رکیك و تعبیرات قبیح که در مثنوی مأخوذ از فرهنگ عامیانه است ۹۳/پ. تأثیر صرف و نحو لغت عربی که در مثنوی انعکاس فرهنگ عالمانه است ۹۴/ب، ت. وجود پاره‌یی مختصات نادر صرفی و نحوی در مثنوی ۹۶/الف، ت. تصرف در صورت یا در طرز تعبیر الفاظ در مثنوی ۹۶/الف— ت. وجود الفاظ نامأنوس یا استعمالات غریب در مثنوی ۹۸/الف— پ. اینکه زبان مثنوی گه گاه از امثال عرب و اقوال مأثوره مشحون است ۹۹/الف— پ. و اخذ بعضی الفاظ و تعبیرات رایج در کتب ادب درمثنوی ۱۰۱/الف. وجود تعدادی لغات که حاکی از استعمال محلی است ۱۰۲/الف، ب. وجود تعدادی لغات قرآنی در مثنوی ۱۰۳/الف— ث. وجود تعدادی الفاظ مأخوذ از حدیث در زبان مثنوی ۱۰۴/الف— پ. تعدادی لغات و اصطلاحات صوفیه که در زبان مثنوی هست ۱۰۵/الف— گا. اینکه زبان مثنوی غیر از بلاغت منبری به جهت سبك خاصی که درشعرو درپیروی از طریقهٔ انوری و اقران او دارد متضمن تعدادی لغات علمی است ۱۰۶/الف، ب. که لغات مربوط به علوم مختلف را هم درمثنوی وارد می کند ۱۰۶/الف. اینکه الفاظ علمی را مولانا گاه درتعبیری خاص خویش به کارمی برد۱۰۸/الف. اشتمال‌زبان‌مثنوی برلغات اتباع ۱۰۹/الف—ث. کثرت

نسبی الفاظ مأخوذ از اسم صوت در مثنوی ۱۰۹/ح. و اینکه مخاطب مبهم و غایب نامعین در زبان مثنوی مکرّر نام برده می شود۱۰۹/چ، ح. کثرت لغات محاوره و محلی در مثنوی ۱۱۰/الف. اشتمال زبان مثنوی بر تعدادی لغات مربوط به مطبخ و غذا ۱۱۳/الف، ب. کثرت لغات محاوره و لحن و لهجه در زبان مثنوی ۱۱۴/الف، ب. لغات و تعبیرات مأخوذ از محاورهٔ عام که اختصاص به لهجهٔ محلی ندارد و در مثنوی بسیارست ۱۱۵/الف— پ. اینکه زبان مثنوی تعدادی لغات ترکی، مغولی، و یونانی را هم شامل است ۱۱۶/الف— پ. و اینکه توجه به فرهنگ عامه زبان مثنوی را از امثال و تعبیرات عامیانه مشحون می دارد ۱۱۷/الف— پ. اینکه وجود تعداد زیادی لغات مربوط به تفریحات و بازی در مثنوی ناشی از آشنایی مولانا با فرهنگ عامه است ۱۱۹/الف— پ. و اینکه الفاظ فحش و لغات مستهجن در زبان مثنوی از تأثیر فرهنگ عامه و ارتباط مولانا با طبقات عوام است ۱۲۰/الف— ت.

زرتشت: و قول مولانا در باب وی ۲۴۴/پ.

زرگر: که در قصهٔ پادشاه و کنیزك رمزی از آنچه فانی است به نظر می آید ۲۳/الف، ۱۴۹/ب. و قتل او به حیلهٔ طبیب غیبی که مولانا با خطاب به مخاطب مبهم دخل مقدری را درآن باب دفع و آن را توجیه می کند. ۸۰/ب. اینکه قصهٔ قتل او ممکن است ازیك حکایت حدیقه مأخوذ باشد ۱۳۵/ت. اینکه طمع عزّو جاه و سروری موجب هلاك او شد ۱۴۴/ت. اینکه عشق او به خاطر عشقی بزرگترفدامی شود ۲۸۰/الف. اینکه در تمثیل نقد حال گویندهٔ مثنوی وجود وی رمزی از علم ظاهری است که شمس به عنوان رمزی از طبیب غیبی آن را به خاطر نیل به عشقی بزرگتر فدا می کند ۲۸۱/ث. و اینکه قتل او بر دست طبیب الهی قتل رمزی است ۲۸۳/چ.

زلزله: و اینکه به نظر مولانا آنکس که آن را از بخارات زمین ناشی می داند به عالم ماوراءاسباب ناظر نیست ۳۱۷/پ.

زلیخا: و قصهٔ حجرهٔ او که در آن به هر سو می نگریست یوسف می دید ۳۸۷/ب. و اینکه وی همه چیز را یوسف نام کرد و این معنی رمزی از احوال مولانا را در اواخر حیات وی تمثیل می کند ۳۹۲/ب.

زمرد: و تأثیر آن در افعی ۶۹/ت. و چشم افعی ۱۱۲/الف.

زن: و اینکه حدیث خالفوهنّ در مورد وی از آن روست که زن مظهر نفس است ۲۲۳/ث. اینکه حسن سلوك با وی نزد مولانا نشانهٔ آدمیت است و وی این قول را به گفتار پیغمبر و اشارت قرآن مبتنی می دارد ۲۲۳/ج.

زنبور: وتمثیل نیش زنبور و مردی که در آب غوطه می خورد و اینکه ذکر هم مثل آب سالك را از نیش وساوس در امان می دارد ۳۷۴/چ.

زو پیر: در روایت هرودوت که شاید مأخذ قصهٔ بولس و روایت مربوط به وزیر جهود به طور مع الواسطه به نحوی متأثر از آن باشد ۱۷۳/پ.

زیاد: و مراد از نقش زیاد در بازی نرد ۱۹۹/پ.

زید: و قصهٔ سؤال کردن پیغمبر از حال وی و اینکه در مجالس سبعه این قصه در مورد حارثه نقل شده است ۶۵/ب. اینکه جواب وی به سؤال رسول وی را به تجربهٔ صوفیانه آشنا نشان می دهد ۱۶۷/الف. اینکه در روایات دیگر سؤال به حارثة بن سراقه مربوط است که خزرجی است نه زیدبن حارثه پدر اسامه که کلبی است ۱۶۸/ث. اینکه جواب وی به سؤال رسول شرط نیل به عالم ماوراء حس را ریاضت و مجاهدهٔ

اهل سلوك نشان می دهد. ۳۱۰/ت، ث.

زید و عمرو: و ضرب زید که مثال است در نحو ۱۵۶/ث. و مسألهٔ افعال متولد ۳۲۲/ث. رجوع شود نیز به: موالید فعل، و فعل متولد.

زیگموند فروید: شباهت و تفاوت طرز معالجهٔ طبیب الهی در قصهٔ کنیزك و پادشاه با شیوهٔ روانکاوی او ۲۸۳/ت، چ.

زینِ کشی: شاگرد امام فخر رازی که بهاءولد در مجلس خوارزمشاه طی خطاب عنیف خویش ضمن اشاره به فخررازی و سلطان او را هم به کنایه مبتدع خواند ۳۵/ب.

ساعت: و آنچه پیغمبر در باب وقت آن که قیام قیامت باشد به سائل گفت ۳۲۶/ت.

سالك: و اینکه اشتغال به علم رسمی وی را از طریق حق محروم می دارد ۲۹۶/الف. که چون وقت خود را در سمعیات مصروف دارد بدان صاحب خانه می ماند که توقف برای مشاهدهٔ جای پای دزد وی را از بازجست مال خویش مانع آمد ۲۹۶/الف. اینکه سالك در بدایات سلوك هنوز در مرتبهٔ تلوین است ۳۷۴/ج.

سالك مجذوب: تفاوت حال او با حال مجذوب مطلق ۳۷۴/پ. تمثیل تفاوت حال وی با حال مجذوب مطلق در قصهٔ آن سه برادر که میراث پدر به کاهلترین آنها می رسید ۳۷۴/ث.

سالوس: و تزویر مدعیان که موجب اضلال رهروان و بی اعتباری رسم وراه اهل طریقت می شود ۳۶۹/الف.

سامی نامه: تعبیری از نسخهٔ آیت الهی و کنایه یی از وجود انسان کامل در لقب حسام الدین چلبی ۵/الف.

سانفرانچسکو: قدیس ایتالیایی معروف به سن فرانسوا اهل آسیسی (=آسّیز) که ریاضت و فقر او نمونهٔ کمال فقر عیسوی است ۳۷۵/چ. قول او در باب سعادت کامله که طنین اقوال مشایخ در آن پیداست ۳۷۵/چ.

سایه: و تمثیل صیاد سایه در مثنوی که یادآور تمثیل غارست در جمهوری افلاطون ۲۵۳/ث. وقصهٔ شگفت شامیسو نویسندهٔ آلمانی در بارهٔ مردی که سایه اش را فروخت ۲۵۳/ث.

سبب: و اینکه قدرت بر خرق سبب ها و نفوذ در عالم ماوراء حس برای هر کسی حاصل نیست ۳۱۷/الف. اینکه سبب در لغت به معنی رسن است و توجه به رسن مانع از دید چرخه گردان می شود ۳۱۷/پ. اینکه ارادهٔ حق از عزل سبب معزول نیست ۳۱۷/ث. و اینکه عدم رؤیت سبب گردان انسان را در موقعی که اسباب کار حاصل نیست به اضطراب می اندازد ۳۱۹/ت. همچنین رجوع شود به: اسباب.

سبزوار: حکایت ابوبکر آنجا و محمدخوارزمشاه ۱۷۰/پ. و بوبکر سبزوار که حال شیعه را در بین اهل سنت نشان می دهد ۱۸۳/الف، ۲۵۱/ت.

سبزواری: حاجی ملاهادی حکیم متألّه متأخر متخلص به اسرار و تفسیر وی در باب قول منسوب به جالینوس ۲۵۷/ت.

سبك شعر: و اینکه محیط ولادت و تربیت مولانا محیط رشد و توسعهٔ آن شیوه از شعراست که در نزد امثال انوری و صابر و اقران آنها رایج بوده است ۱۲۲/پ. بعضی مختصات انشایی و نحوی عربی در کلام مولانا از مشخصات این سبك هم هست ۱۲۴/پ. اشتمال بر برخی مضامین و تضمین پاره یی الفاظ و

مصرعهای عربی درشعرمولانا از ویژگی های سبک وی محسوب است ۱۲۷/الف— ج، ۱۲۸/الف— ت. وجود بعضی صنایع بدیعی در شعر مولانا جنبهٔ سهل و ممتنع کلام او را نفی نمی کند ۱۳۸/ب— ت، ۱۳۹/الف— پ. و اینکه شعر مولانا به سبك خراسانی است ۱۳۷/ب. مختصات سبك خراسانی در مثنوی مولانا ۱۳۷/پ. سادگی تشبیهات در مثنوی که غالباً از مختصات سبکی آن است ۱٤۰/الف، ب.

سبلت: و قصهٔ مرد لافی که سبلت خود را با دنبه چرب می کرد ۲۵/پ.

ستارهٔ آتش: و تکرار مضمون مربوط به خاموش کردن آن به اجمال و تفصیل در مثنوی ۲۰/الف، ۱٦۲/پ.

سجده کردن یحیی: در شکم مادر مسیح را، که مولانا دخلِ مقدر را در آن باب دفع می کند ۱۵٦/ت.

سخن شاشی: تعبیری از فضول کلام ۹٦/پ.

سراج الدین ارموی: قاضی و فقیه قونیه در عصر مولانا و کتاب لطایف الحکمهٔ وی ٤۷/ب.

سراقة بن مالك: و آمدن ابلیس به صورت او در سپاه قریش به جنگ رسول ٦۹/پ.

سررزی: شیخ محمد، معروف به شیخ سررزی و رمز از خودرهایی در حکایت وی ۲۷/ث. اینکه قصهٔ ریاضتها و مجاهدتهای او در عهد پدر مولانا هم معروف بود ۱۷۱/پ. اینکه بعضی احوال او یادآور احوال ابوعثمان مغربی است ۱۷۲/چ. اینکه در یوزگی و فقر او در مرحله یی از ریاضت یادآور احوال سان فرانچسکو راهب و عارف مسیحی در قرون وسطی است ۳۷۵/ج، چ.

سرّقصّه: و اینکه هر کس به آن راه نیابد نزد مولانا مثل آن است که از صوت جز انعکاس آن را نشنیده باشد ۱۵۲/ث. و اینکه کثرت توجه به آن گاه صورت قصه را فدا می کند ۱۵۳/الف. نیز رجوع شود به: قصه.

سرمای بهار: که انفاس پاك اولیا را تمثیل می کند، خلاف سرمای خزان که هوای نفس است، مایهٔ حیات دل و جان می شود۲۲۳/الف.

سرمای خزان: که تعبیری از غلبهٔ نفس است و عقل و جان را دچار برگ ریزان می کند ۲۲۳/الف.

سعدی: و اینکه ملاقات او با مولانا بدانگونه که می گویند خالی از اشکال نیست ٥٤/پ. و جدال او با مدعی در باب توانگری و درویشی ۲۱٤/ت. و مأخذ مضمون «بنی آدم اعضای یکدیگرند» در قول او، که مولانا هم به اصل حدیثی که مبنای آن است اشاره دارد ۲۲۷/ج.

سفال و جواهر: رمزی از بی‌تمیزی اهل دنیا که در احوال کودك تمثیل می شود ۳٤۰/پ.

سفینه: و حدیث مشتمل بر الزام تمسك به امت یا عترت محمدی ۲۲۷/ت.

سگ: و تصمیم خانه ساختن که دایم از انجام دادنش باز می‌ماند ۳۷۲/چ.

سلسله: مسألهٔ تسلسل یا دوران قیاس در مباحث اصول فقه ۱۰٦/ذ.

سلطان: و لحن آمیخته به تحقیر و عتاب مولانا و پدرش در حق سلطان و سلطانیان ۳٤۳/ب.

سلطان العلماء: و شهرت این عنوان نزد مریدان مولانا در باب پدرش بهاءولد ۳۲/الف— پ. همچنین رجوع شود به: بهاءولد.

سلطان ولد: و اینکه تقلید او از کارهای پدر سطحی و غالباً عامیانه است ۱۱/پ. واینکه وقتی در روزهای آخر پدر را به اتمام مثنوی تشویق می کرد از حقیقت حال او غافل بود ۱۱/پ. و اینکه وی ذرلارنده

از گوهر خاتون زوجهٔ اول مولانا ولادت یافت ۴۳ /ث. مسافرت او به دمشق در طلب شمس ۵۱/ب. نقش وی در پیدایش اسطورهٔ مولانا ۳۹۵/الف. احوال و دعاوی وی که توجه خاصی به تقلید از احوال و آثار پدر دارد ۳۹۵/ب، پ. مثنویات ولدی که جز از لحاظ شناخت و تفسیر بعضی معانی مثنوی ارزش چندانی ندارد ۳۹۵/ث.

سلیمان: و رمز منطق الطیر که خداوند به وی آموخت ۸/ث. حکایت ساختن مسجد اقصی ۲۶/ب. و قصهٔ وی با بلقیس ۲۶/پ. قصهٔ وی با مردی که از عزرائیل گریخت ۱۷۳/ت. اینکه قدرت و غلبه در نزد وی منجر به غفلت نشد ۳۴۲/ث. اینکه سلطنت وی از نوع ولایت و متضمن مرتبهٔ خلافت الهی بود ۳۴۳/پ. و اینکه از پادشاهان عالم آنها که الگوی وی را دنبال می‌نمایند هرچند احیاناً خطا هم می کنند توبه و انابت آنهارا ازآفات نگه‌می دارد ۳۴۳/ت.

سماع: و آنچه مولانا سماع راست می‌خواند و در تزکیهٔ سالك اهمیت آن قابل ملاحظه است ۳۶۷/الف. اینکه مولانا آن را غذای عاشقان و مجلس آن را محلّ حضور مردان خدا می‌داند ۳۶۷/ت. نیز رجوع شود به: رقص.

سمرقند: و اینکه ذکرآن درقصهٔ شاه وکنیزک و بعضی دیگرازتعبیرات مثنوی چیزی را از خاطرهٔ کودکی مولانا در دوران اقامت آنجا منعکس می کند ۵۸/ب— ت.

سمیع و بصیر: رجوع شود به: اسماء.

سنائی: و مرثیهٔ مولانا در حق او که مربوط به سالها بعد از وفات اوست ۱۳۱/ب. تکریم مولانا در حق او که مناقشهٔ وی با قانعی طوسی نمونهٔ آن است ۱۳۴/الف. و اینکه حدیقهٔ او نزد یاران مولانا نوعی کتاب مقدس تلقی می شد ۱۳۴/الف. و اینکه مولانا بعضی ابیات از دیوان وی را تضمین می‌نماید ۱۳۴/ب— ج. اینکه بعضی مضامین در مثنوی هست که نه از حدیقه بلکه از سایر «مثنویهای حکیم» مأخوذست ۱۳۶/الف، ب. اشارت وی به مضمون حدیث موتوا قبل ان تموتوا ۲۱۸/الف. و اینکه مولانا وی را حکیم می‌خواند ۲۶۰/ب. همچنین رجوع شود به: حدیقه، و حکیم.

سنت: و معنی سه بار شدن سنت ۷/پ، ۲۳۱/ث.

سنة‌الله: و اینکه تصور تبدیل آن با اتقان صنع مغایراست ۳۷۸/ح.

سؤال و جواب: و اینکه قصهٔ مثنوی گاه فقط به صورت سؤال و جواب مطرح می شودو عنصر کردار ندارد ۹۲/الف. و اینکه وسیله‌یی برای طرح و حلّ مسائل است ۹۲/ب.

سوزنی: و احتمال اخذ مضمونی از کلام او در مثنوی مولانا ۱۳۲/ت.

سوفسطایی: و اینکه چون به حجت قانع نمی شود با او مباحثه نباید کرد ۲۴۲/پ. و اینکه جبری هم مثل او منکر حس و ادراك وجدانی است ۲۴۶/ث. اینکه با او جز با زبان ضرب و جرح مناظره نباید کرد ۳۲۱/ج. و اینکه جبری چون اختیار خود را که محسوس وجدان اوست انکار می کند نزد مولانا سوفسطایی محسوب است ۳۲۱/ج.

سه مسافر: جهود وترسا و مسلمان که نظیر قصهٔ آنها نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/ج، ح. اینکه قصه بدانگونه که در مثنوی است از مقالات شمس مأخوذ به نظر می‌رسد ۱۷۷/ج، ۲۶۷/ت. قصهٔ سه مسافر اهل پیه‌مونته که در زبان ایتالیایی است و صورتی از قصهٔ مثنوی به نظر می‌آید ۱۷۷/ح.

سیبستان: و تشبیه مثنوی به آن ۱۷/ث.

سیبویه: ضرب المثل در فهم و فطانت ۱۱۸/ب.

سیر الی‌الله: که اضائه طریق آن با استضائه از نور باطن شریعت ممکن است ۳۵۸/الف. اینکه نزد مشایخ هزار مقام یا منزل را شامل است ۳۶۲/ب. و اینکه در نهایات آن سالك به احوال صاحب شریعت که حقیقت عبارت از آن است تحقق می‌یابد ۳۷۶/ت. اینکه غایت آن رهایی از خودی است و آن به ارشاد شیخ و امداد عشق او صورت می گیرد و البته نیل بدان را همین عشق آسان می کند ۳۸۶/ت. اینکه عارف در آن برهان و دلیل را رها می کند ۳۸۷/الف.

سیر فی‌الله: که تحقق به مقام مشاهده و وصول الی الله از آن حاصل می‌آید سیر در بیخودی است ۳۸۶/ت. و اینکه عارف را به استغراق در ذات در مفهوم شهودی می رساند ۳۸۷/ت. اینکه تا سالك بعد از فناء فی الله به مرتبهٔ بقاء بالله تحقق نیابد بدان نایل نمی آید ۳۸۸/الف.

سیمرغ: و اینکه در قصهٔ عطار مواجههٔ سی‌مرغ با وی تقریری از توحید وجودی در معنی شهودی آن است ۳۸۲/ب.

شادبخت: مدرسه‌یی در حلب که ابن العدیم قبل از تدریس در حلاویه در آنجا به تدریس فقه حنفی می پرداخت ٤۵/ج.

شاعر: و حکایت وی با شیعهٔ حلب درباب عاشورا ۲۸/چ.

شأن: و اینکه کلّ یومٍ هو فی شان را مولانا چگونه توجیه می کند ۱۹۹/پ.

شاهد: و تفسیر آن درباب رسول ۲۰۷/پ. و اینکه بعضی صوفیه خوبرویان را شاهدی بر صنع حق دانسته‌اند و از این‌روبه‌کنایه آنها را بدین نام خوانده‌اند ۳۶۷/ح.

شاهد بازی: و اینکه حاصل کارمترسمان صوفیه را مخالفان با تعبیر الخیاطه و اللواطه عبارت از خرقه دوزی و شاهدبازی خوانده‌اند ۲۷۷/ب. و شیوع آن در خانقاه‌ها و لنگرها که نزد مشایخ و در کلام مولانا مورد انتقاد واقع شده است ۲۳۷/الف. و خرقه دوزی که نزد لئام صوفیه تصوّف منحصر در آن است ۳۶۶/ت.

شاه داعی: و شرح مثنوی وی به نام حاشیهٔ داعی ۳۹۶/ج.

شاهنامه: و آشنایی احتمالی مولانا با آن ۱۳۲/ج. که برای دفع ملال خوانند ۱۵۲/ث. و اینکه قرآن خواندن غافلان که آن را بدون تعمّق در اسرارش می خوانند با خواندن شاهنامه تفاوت ندارد ۱۸۷/الف.

شبستری: و شباهت نظم و املاء گلشن راز با شیوهٔ املاء کردن مثنوی ۲/پ. شیخ محمود مصنّف گلشن‌راز با آنکه آن‌هم ازعلم حال سخن می گوید طریقهٔ بحثی و برهانی دارد ٤۹/پ.

شبلی: که قصهٔ جنون و بیمارستان‌رفتنش درمثنوی به‌ذوالنون منسوب‌شده است ۱۷۲/پ. و قول وی در باب خطوتین ۲۶۱/پ. و تعریف وی از معرفت به عنوان دوام حیرت ۳۰۰/پ.

شتر: و تمثیل آن در حمل بار گل که از آن خبر ندارد ۷۱/پ.

شراب الهی: که خاصّ اولیاء اوست ۲۱٤/ب.

شرح اسرار مثنوی: تصنیف حاجی ملّاهادی سبزواری ۳۹۷/ج.

شر: و اینکه هرچه نزد مخلوق شرّ و عیب می‌نماید در علم حق مقتضای مصلحت و عین خیر است ۳۱۵/پ. و اینکه شرور عالم متضمن خیری نهانی است که تحقق آن به وقوع همین شرور ظاهری موکول است ۳۱۵/ت. و اینکه وجود شرور در عالم از نقصان فضل نیست از کمال آن است و با حکمت بالغهٔ الهی هم

منافات ندارد ۳۱۵/چ، ث. و اینکه رؤیت آن هم حاکی از وجود شرّی در ضمیر انسان و درواقع انعکاسی از نفس اوست ۳۱۶/الف. و اینکه شر اخلاقی از نفس ناشی است و اینکه گفته‌اند هر کسی شیطانی دارد ناظر به همین معنی است ۳۱۶/ب. و اینکه نفس و ابلیس مظهر شر محسوبند و به همین سبب شر هم به هر حال از حکمت بالغهٔ الهی ناشی است ۳۱۶/پ.

شراخلاقی: که از ابلیس ناشی است و درواقع تعبیری از احوال نفس امّاره است ۳۱۶/ث.

شر گیهانی: که درمجموع نظام عالم خیر است ۳۱۶/ث.

شرمطلق: و اینکه شر درعالم نسبی است و بد مطلق وجود ندارد ۳۱۵/ب.

شرط‌بندی: در تمثیل مناظرهٔ مؤمن و دهری در باب قدم و حدوث عالم، که قبول آن از طرف دهری اشکال دارد ۱۵۵/ب—ح.

شریعت: و اینکه بدون التزام آن طریقت منتهی به حقیقت نمی‌شود ۳۴۵/ب، پ. و اینکه بدون آن طریقت موجب وصول به حقیقت نیست ۳۴۶/الف. و اینکه نزد مولانا تحقق آن در توافق با عقایدی است که مبتنی بر قواعد سنّت باشد ۳۵۵/الف، ب. و اینکه تحقق به سر این عقاید در شریعت شرط است نه مجرّد قول و عمل به ظاهر آنها ۳۵۵/ت. و اینکه ایمان هم که اساس آن است به مجرّد قول تمام نمی‌شود به تحقق و تحقیق حاجت دارد ۳۵۵/ت، ث، ج. و اینکه مثل شمع است تا وقتی از آن برای طیّ طریقت بهره‌بجویند فایده‌یی از آن عاید نیست ۳۵۸/الف. و اینکه نیل به حقیقت بدون استضائه از نور باطن آن برای سالك حاصل نمی‌شود ۳۵۸/الف. و اینکه مثل کیمیاست تا وقتی مس وجود انسان از آن تبدل نیابد فایدهٔ واقعی از آن حاصل نیست ۳۵۸/پ، ت. و اینکه تمسّك به مجرّد ظاهر آن سالك را در مرحلهٔ تقالید متوقّف می کند و از نیل به کمال بازمی دارد ۳۵۹/الف. و اینکه حقیقت نه عین ظاهر آن است نه باآن غیرقابل جمع ۳۷۶/الف.

شطحیات: و قول شبلی در باب بایزید که از همین مقوله از اقوال اوست ۳۰۰/پ. و اقوالی از مقولهٔ سبحانی گفتن بایزید که نشان مغلوبیت باطن مشایخ است و آنها را تقلید نمی‌توان کرد ۳۶۹/ج. و اینکه فحوای قول به وحدت وجود و پاره‌یی لوازم آن هم که از اقوال بعضی قدماء صوفیه مستفاد است ازاین مقوله است ۳۸۲/الف. نزد صوفیه تفسیر اقوالی است که لفظ و عبارت از تعبیر آن قاصر است و آنچه به تعبیر می آید با ظاهر شریعت و گاه با اقتضای عمل موافق نیست ۳۸۸/پ.

شطرنج: و اشارت به آن درمثنوی ۱۱۹/ب.

شعبده باز خاتون ما: قصهٔ فرانسوی قرون وسطی که یادآور پیر جنگی است ۱۷۷/ت.

شعیب: و آنکس که درعهد او می‌پنداشت خداوند او را به گناهانش نمی گیرد ۳۴۲/ب.

شعر: و اینکه جنبهٔ شعری درمثنوی ضعیف نیست ۱۲۲/الف، ب. و اینکه شعر مولانا آثار آشنایی با ادب عربی و فارسی را نشان می‌دهد ۱۲۳/الف. و اینکه مولانا به اقتضای حرفهٔ تذکیر خانوادگی به حفظ و روایت شعر توجّه داشته است ۱۳۰/الف— پ. و اینکه اخذو اقتباس از سایر شعرا چیزی از اصالت کلام مولانا نمی کاهد ۱۳۷/الف. و اینکه شعر مولانا غالباً از مقولهٔ سهل و ممتنع است و با این حال صنایع بدیع هم که در آن است از باب تکلّف نیست ۱۲۸/الف— ت. و اینکه ضرورت شعری گه گاه موجب وقوع مسامحاتی در کلام مولانامی شود ۱۴۲/الف— پ. و اینکه مثنوی از لحاظ مجرّد شعر و فنون آن، بعضی موارد نمونه‌های قوی و لطیف شاعرانه دارد ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶/الف و مابعد. و اینکه عظمت جنبهٔ شعری مثنوی در وحدت و تمامیت آن است ۱۴۷/الف— ث. و اینکه شعر مثنوی با مقیاس بلاغت عادی قابل ادراک نیست

۱۵۰/الف– ث. و ارتباط آن با بیخودی که در رسالهٔ ایون افلاطون هم بدان اشارت هست ۱۵۰/پ.

شغال: و رفتن او در خم رنگ و دعوی طاوسی کردنش ۲۵/پ. و خم رنگ که قصهٔ وی مشتمل بر نقد اجتماعی است۱۸۲/ب.

شمر برعش: که بعضی ذوالقرنین را عبارت از وی دانند ۱۷۰/الف.

شمس الائمه سرخسی: که نسب مولانا از جانب مادر جدّش به وی می رسیده است ۳۱/پ. و اینکه گوهر خاتون زوجهٔ مولانا و مادر سلطان ولد هم نسبت به خاندان وی می رسانید ۴۳/ث.

شمس الائمه کردری: و اینکه بهاءولد در وی به چشم رقابت می نگریسته است ۳۳۱/ب.

شمس الحق: و ارتباط نام ضیاءالحق در عنوان حسام الدین چلبی با آن ۵/الف.

شمس الدین اصفهانی: وزیر سلاجقه که برای برهان محقق در قیصریه خانقاه ساخت ٤۵/پ.

شمس تبریزی: موجد و الهام بخش دیوان کبیر ۳/پ. عشق مولانا در باب وی و تفسیرهایی که در این باب کرده اند ۳/پ. شصت ساله بودنش در ملاقات با مولانای سی چهل ساله ۳/پ. و اینکه لحن مولانا در فاتحهٔ دفتر پنجم در آنچه از باب تشویق حسام الدین به مقاومت در مقابل حاسدان می کند از تأسف و تحسّری در تذکّر شمس خالی نیست ۹/پ. و اینکه در تاریخ ورود او به قونیه مولانا بیش از سی سال داشته است ٤۲/پ، ت. و تاریخ ورود وی به قونیه در بیست و ششم جمادی الثانیه ٦٤۲، ٤۷/الف. و اینکه اولین برخورد وی با مولانا در قونیه بوده است نه دمشق ٤۸/الف. و اولین سخنی که بین او با مولانا مبادله شد ٤۸/پ، ت. سؤال وی در باب بایزید و محمّد و اینکه خود وی در مقالات آن را اول ماتکلمت می خواند ٤۸/پ. و اینکه در دنبال اولین برخورد مدت صحبت مولانا با او شانزده ماه و به قولی دو سال بوده است ٤۸/چ. و اینکه تجربهٔ عشقی مولانا با او در موالات و موآخات صوفیه نظیر دارد ٤۹/ث. با آنکه از رکن الدین سجاسی تربیت و ارشاد داشت ظاهراً چندان در بند آداب شیخی و مریدی نبود ۵۰/الف. روایات راجع به احوال او که بعضی افسانه آمیز است و در این باب از اشارات مقالات شمس برخی اطلاعات مفید برمی آید ۵۰/الف– ث. و غیبت اول او که ناشی از خشم و تهدید مریدان مولانا بود و یک سال طول کشید ۵۱/الف، ب. غیبت آخرش که بعدازآن دیگردیده نشد و بعدها گفته شد در قونیه به دست مریدان مولانا کشته شده است ۵۱/پ و ت. اینکه روایت راجع به قتل او در قونیه صحّت ندارد ۵۱/ت و ث. و حجرهٔ او درخان شکر فروشان در ورود به قونیه ۵۰/ث. و اینکه بعد از غیبت اول مولانا کیمیا خاتون را به وی تزویج کرد. شطحیات وی و تندخویی ها و بدزبانی هایش در حق مریدان مولانا ۵۱/پ. و اقوال تعریض آمیز او در بارهٔ ابن عربی ۲٦٤/الف. و اینکه تعدادی از مضامین و تمثیلات مثنوی از روایات و مقالات وی مأخوذ است ۲٦۷/ت. واعتراض او بر اوحدالدین در تمثیل طشت و ماه ۲۷۳/پ. و اینکه مولانا از عشقی که او را به شمس تبریز مربوط می دارد جز به صورت رمز و کنایه توجیه روشنی عرضه نمی کند ۲۸۱/الف. و اینکه وجود او برای مولانا نقش طبیب غیبی را به خاطر می آورد که وی را از عشق به علم رسمی به عشق برتر می کشاند ۲۸۱/ت. و قصهٔ او با طالب علمی که وجود خدا را به دلایل اثبات می کرد ۳۷۷/پ. و قول وی در باب ابن عربی که حاکی از تأیید و قبول نیست ۳۸۲/ج و چ.

شمس قیس: مؤلّف المعجم که مقارن هجوم مغول از خوارزم گریخت ۳۸/ت.

شمع و پروانه: که در باب عشق آنها مثل گل و بلبل گه گاه ابلهان سؤال و تردید می کنند ۱۵٦/ج، ۱۵۷/ب.

شهاب‌الدین سهروردی: و سفارت وی به درگاه سلطان خوارزمشاه ۳۶/ب. شیخ‌الشیوخ بغداد و اظهار تکریم او در حق بهاءولد ۴۱/الف، ب. اینکه ناصر خلیفه خود گه گاه در مجالس او حاضر می‌شده است ۴۱/ب. و اینکه وی مقارن ورود بهاءولد به بغداد ظاهراً به تازگی از سفارت روم بازگشته بوده است ۴۱/پ. و اینکه خاطرهٔ سفارت روم سبب شد تا نجم‌الدین رازی را به عزیمت روم تشویق کند ۴۱/ت.

شهادت: و لزوم حرّیت در شاهد ۱۰۶/ح. و تفسیر شهادت ملائکه و اولوالعلم در باب توحید ۲۰۶/پ. و صدق مخلصانه‌یی که در قول به کلمهٔ شهادت لازم است ۳۵۵/ت.

شهر افسانه‌ها: در نقل کودکان و قصهٔ کور دوربین ۷۶/ب. در داستان کور دوربین و کر تیزشنو و برهنهٔ درازدامن ۱۵۳/خ.

شهرستانی: و مجلس فارسی او ۸۶/الف. و کتاب وی بنام مصارع‌الفلاسفه ۲۵۸/ب.

شهوت: و اینکه نیل به کمال برای سالك در قطع شهوت نیست در غلبه بر آن است ۳۷۵/ح. و اینکه عفت در گرو آن است ۳۷۵/ح.

شهود: و اینکه نیل به شهود و مکاشفه رهایی از خودی و پاکی از آلایش حسّی را الزام می‌کند ۲۸۹/پ. و اینکه عارف واصل در آن مقام آنچه می‌بیند به حق می‌بیند و به خود نمی‌بیند ۳۸۷/پ.

شیٔ: و ردّ معتزله که معدوم را شیٔ می‌خوانند ۲۴۵/پ.

شیبان راعی: و قصهٔ کرامات او ۱۷۲/ح.

شیخ: وقصه جواب گفتن مرید از طعنهٔ بیگانه در حق وی ۲۴/چ. و جواب آنکس که نزد شیخ صوفیان بر وی تشنیع زدند ۲۴/چ. و قصهٔ آن شیخ که بر مرگ فرزندان جزع نمی‌کرد ۲۵/پ. و اشارت حدیث صوفیانه که وی را در بین اهل خویش تشبیه به نبی می‌کند ۲۱۸/ت. و اینکه در مورد شیخ و پیر نزد مولانا سالخوردگی مطرح نیست ۲۱۸/ت. و اینکه وجود شیخان دروغین اهمیّت نقش شیخ راستین را نفی نمی‌کند و رغبت عامّه در حق مدعیان هم موجب نقص وی نیست ۳۷۰/الف، ب. اینکه تا سرمویی از اوصاف بشری در وی هست شیخ نیست و وقتی خود وی نوری ندارد حال مریدش پیداست ۳۷۰/پ. اینکه شیخ عین راه است و به همین سبب پیروی از وی ضرورت دارد و وصیّت رسول در حق علی مربوط به همین معنی است ۳۷۰/ت. و اینکه شیخ کامل حکم طبیب روحانی را دارد ۳۷۱/خ. و اینکه بدون تحمّل تأدیب شیخ آهن وجود سالک آینه نمی‌شود ۳۷۱/ذ. و اینکه بر احوال و افعال وی نباید اعتراض کرد ۳۷۱/ر. و اینکه وی چون خود طریق سلوک را به قدم مجاهده پیموده است بهتر می‌تواند سالک را رهبری کند ۳۷۴/ج. و اینکه ناقصان را فقط شیخ کامل به کمال می‌رساند ۳۹۱/ب.

شیخ اکبر: عنوان محیی‌الدین بن‌عربی، رجوع شود به محیی‌الدین؛ و ابن‌عربی.

شیخ دین: و اینکه مراد از آن ممکن است صدرالدین قونوی باشد وبعضی هم وی را عبارت از جنید یا شیخ خرقانی دانسته‌اند ۲۶۳/ب، ت. واینکه بعیدست مراد شمس باشد ۲۶۳/پ.

شیخ سررزی: رجوع شود به: سررزی.

شیخ کبیر: و قصهٔ خورندگان پیل ۱۷۲/چ.

شیر: درقصهٔ نخجیران که مولانا در ضمن نقل آن مخاطب مبهم را از سرنوشت وی برحذر می‌دارد ۸۰/ت.

شیر (خوردنی): و اینکه در کلام مولانا اشارت به علم وهبی است ۶/پ. و اینکه لبن در تعبیر عرفا کنایه از علم وهبی است. ۶/پ واینکه طفل تا از خون زهدان فطام نیابد شیر غذایش نمی‌شود و تا از شیر

فطام حاصل نکند رزق برتر نمی یابد ۳۱۳/الف.

شیرین وخسرو: و ارجاع به قصهٔ آن در مثنوی ۱۳۲/چ.

شیعه: و اینکه توافق بعضی احادیث مثنوی با مذاق شیعه متضمّن توافق بین طرز تلقی آنها در تمام جهات نیست ۲۳۷/الف— ت. که اشارت به قصهٔ بوبکر سبزوار و شیعهٔ حلب و داستان عمر در شهر کاش حاکی از آشنایی با مبادی و عقاید شیعه نیست ۲۵۱/ت. وعدم انس مولانا با مقالات آنها ۲۵۱/ت.

شیعهٔ حلب: و بحث شاعر در باب تعزیت عاشورا ۲۸/چ.

صاحب‌الزنج: و اینکه مثل «بعد خراب البصره» به وی مربوط است ۱۰۰/پ.

صاحب مرکزان: و منع واشارهٔ آنها در الزام ایجاز کلام یا سکوت ۱۷/پ. تعریف و منشأ استعمال آن ۱۰۵/آ.

صافی: در تعبیر مولانا ۱۰۵/با. و اینکه حال او ورای حال صوفی است برخلاف او ابن‌الوقت نیست ابوالوقت است ۳۶۶/ب.

صانع: و اینکه معرفت مصنوع موقوف به معرفت اوست نه آنکه معرفت او بر معرفت مصنوع موقوف باشد ۳۰۴/الف. و اینکه قدم صانع و حدوث مصنوع همواره لازم آنهاست ۳۰۵/ج.

صبغة‌الله: در تعبیر مولانا و تعریف آن ۱۰۵/پا.

صبغهٔ محلّی: ونقش آن در قصه سرایی ۱۵۳/پ.

صحابه: و تلقّی آنها از قرآن ۱۸۷/ت. و اینکه بجای حفظ آیات سعی در تحقق به معانی آنها می کردند ۱۸۷/ت. و سبب آنکه در حدیث تشبیه به نجوم شده‌اند ۲۰۶/پ. و تکریم فوق‌العادهٔ مولانا و صوفیهٔ اهل سنّت در حق آنها ۲۱۰/پ. و اینکه صوفیه و مولانا آنها را در شمار رهروان و پیشقدمان طریقت اهل سلوک تلقّی می کرده‌اند ۲۱۰/پ. که حدیث طوبی لم رآنی را مولانا متضمّن تعظیم قدر آنها می داند ۲۱۶/ت. و اینکه قول اصحابی کالنجوم آنها را در نظر مولانا موجب هدایت خلق نشان می دهد ۲۱۶/ت. و اینکه در عین حال مراتب آنها تفاوت دارد ۲۱۷/الف. و اینکه مولانا از آنها با لحن تکریم سخن می گوید و احوال آنها را نمونهٔ سلوک روحانی می داند ۲۱۷/پ.

صحابی رنجور: و عیادت رسول از وی، که متضمّن آداب و رسوم صوفیه است ۱۶۷/الف.

صحبت: و اینکه مولانا آن را بر عزلت و خلوت ترجیح می‌دهد ۳۷۰/ت.

صدرالدّین (قونوی،شیخ): و قول وی در باب شیر که کنایه از علم وهبی است ۶/پ. که طعّانهٔ مثنوی باید ظاهراً از اصحاب وی یا از کسانی که مفتون مقالات وی بوده‌اند باشد ۱۸/چ. و تلقّی وی از فصوص شیخ اکبر و ارتباط آن با رؤیا و مقام محمّدی ۳۲/ب. که بفارسی هم مثل عربی کتاب می‌نوشت ۴۷/ب. و مجالس درس او که فخرالدین عراقی و قطب‌الدین شیرازی در آن حاضر می‌شده‌اند ۴۷/ج. و اینکه با وجود نیل به علم باطن آثاروی غالباً حاکی از غلبهٔ فکر برهانی و بحثی بر ذهن اوست ۴۹/پ. شیخ‌الاسلام قونیه وحوزهٔ درس اوکه شایدطعّانهٔ مثنوی منسوب به آن باشد ۱۵۱/ت. اینکه شیخ صدرالدین از علماء حدیث هم بوده است ۱۵۱/ث. اینکه وی خود را شریك اذواق محیی‌الدین می خواند نه تلمیذ و تابع او ۱۵۱/ج. و طرز استعمال لفظ مثال در تعبیر وی ۱۵۴/ث. شارح فصوص و مروّج طریقهٔ ابن عربی در قونیه ۲۶۳/الف. اینکه مراد از شیخ دین در تعبیر مولانا نزد بعضی شارحان صدرالدین است ۲۶۳/ب. و اینکه وجود بعضی کدورتها در

قسمتی از ادوار صحبت امکان اشارت تکریم آمیز و نقل کردن قولی معروف را از شیخ در مثنوی نفی نمی کند ۲۶۳/ح. و اینکه وی خود را صاحب اذواق محیی الدین می داند نه تابع و شارح او ۲۶٤/ الف. و اجتنابش از ذکر و نقل احوال ۲٦٤/ت. که حوزهٔ وی در قونیه و تعلیم وی نزد مولانا با نظر تأیید تلقی نمی شده است ۳٦۹/الف، پ. که مذهب وحدت وجود را تقریر می کند و از مذهب ابن عربی دراین باب رفع اشکال می نماید ۳۸۲/ب. که طعّانهٔ مثنوی منسوب به حوزهٔ وی بوده است نزد اصحاب مولانا صدرالدین محدث خوانده می‌شد و ظاهراً مورد توقیر نبود ۳۸۲/ح.

صدرجهان: و وکیل وی که از بخارا گریخت ۲۵/ث. که وکیلش متهم شد و به وی عشق می‌ورزید ۱۷۰/ب. در بخارا و قصهٔ او با فقیه خواهنده که مولانا آن را جهت قطب الدین شیرازی نقل کرد ۱۷۱/ب و ۲۸٤/ب. و فقیه خواهنده که چیزی از احوال پایان عمر مولانا را تمثیل می کند ۳۹۲/ب.

صدقه: و اینکه صورت ظاهر آن متضمّن تزکیهٔ نفس و رهایی از حبّ مال است ۳٥۷/ب.

صدیق: در تعبیر از حسام الدین، و خاندان وی و تشبیه ارتباط او با مولانا به صاحب عنوان ۱۳/ت.

صفات: و اینکه چون صفات وسیلهٔ شناخت است مولانا آن را آفتاب معرفت می خواند ۳۷۸/ب. و اینکه صفات هم آسان در حیطهٔ ادراك عقل جزئی واقع نمی شود ودر بعضی مواردمایهٔ حیرت هم هست ۳۸۷/پ.

صفر: ماه دوّم سال قمری، و اینکه پیغمبر چون رحلتش در ربیع اول بوده از مژدهٔ عکاشه به خروج صفر خرسند شد ۲۱٦/پ.

صلاح الدین زرکوب: زرگر قونوی و اینکه مولانا وی را تجسّم خاطرهٔ شمس می یافته ۳/پ. زرکوب قرنیه که بعد از وی حسام الدین منظور محبوب مولانا شد ٤/چ. و اینکه روایت راجع به مثنوی خواندن او اساس ندارد ٥/ب. و اینکه تا دو سال بعد از وفات او مولانا ظاهراً کسی را بجای او نگزید ٥/ب. و اینکه وی مرید سیّد برهان محقّق و وارث علم حال وی بود ٤٥/ت. که مولانا وی را تجسّم و جلوه‌یی از شمس یافت ٥۲/الف. و اینکه خلافت او با اعتراض مریدان مواجه شد ٥۲/ب، پ. و اینکه ذکرش در مثنوی شاید الحاقی باشد اما در غزلیات دیوان شمس ذکر او هست ٥۲/پ. جنازهٔ او با رقص و سماع به خاک رفت ٥۲/ت. و اینکه تا چند سال بعد از مرگ وی مولانا کسی را بر اصحاب خلیفه نکرد ٥۳/الف.

صورت: و اینکه جز در نزد اهل حس عشق بر آن متوقّف نمی شود ۲۷۱/الف. و اینکه هر کس عشق وی از صورت تجاوز نمی کند به صیاد سایه می ماند که مرغ را نمی‌بیند و دنبال سایه‌اش خود را خسته می کند ۲۷۲/ب. و اینکه عشق صورت با عشق رؤیا تفاوت ندارد ۲۷۲/پ. و اینکه عاشق صورت پرتو دیوار را می بیند و آن را از دیوار می پندارد،خورشید را در ورای آن نمی بیند ۲۷۳/ب. و اینکه عشق به مظاهر صورت صوفیه را به شاهد بازی می کشاند و مطعون می دارد ۲۷۳/پ. و اینکه روح اگر در عشق صورت متوقّف نماند به ماوراء حسّ راه می‌یابد ۲۷۳/ت. و اینکه عشق صورت قنطره‌یی است برای عبور به حقیقت و البته بر قنطره جای توقّف نیست ۲۷٤/الف. و اینکه عشق به مظاهر صورت به تعدادی از مشایخ هم منسوب است و آنها گویی طلعت خوبان را محل تجلّی می دیده اند ۲۷۷/ب.

صوفی: وقصهٔ بهیمهٔ اوبا خادم خانقاه که نشان می دهد هر کس در دنیا تلبیس و فریب شیطان را خورد نمی تواند در آخرت از پل بگذرد ۲٤/ت.

صوفیه: و اینکه احوال آنها و مشایخ و اولیاء آنها در بسیاری از قصه‌های مثنوی مطرح است ۱۷۲/الف— ح. و اینکه برخلاف قدماء قوم که اشتغال به حدیث را متضمّن اشتغال به علم قال می دانسته‌اند

در عهد مولانا توجه به حدیث در بین آنها رایج بود ۲۱۰/ب. و اینکه به علت تکریم صحابه تدقیق در سلسلهٔ اسانید منسوب به آنها را لازم نمی دیده‌اند ۲۱۰/ت.

صیّاد: واقعهٔ مرغ و جنبهٔ رمزی که در آن هست ۲۸/ت. و تمثیل مرغ و سایه ۲۷۲/ب.

صیّاد و سایه: تمثیل آن در مثنوی که یادآور تمثیل غار افلاطون است ۷۱/ث.

ضالّه: و اینکه تلقی حکمت به عنوان ضاله بر حدیث مبتنی است ۲۲۰/پ. و اینکه قول افلاطون در باب تذکر بودن علم هم تلقی مشابهی از این معنی است ۲۲۰/پ. اینکه مؤمن ضاله خود را می شناسد نیز بر میثاق الست و مفهوم افلاطونی علم مبتنی است ۲۲۰/ت، ث.

ضدّ: و قول غزالی در باب آنکه حق چون ضدّ ندارد بدو علم نمی توان یافت ۲۶۲/ب.

ضرب‌المثل: و ذکر اشخاص یا چیزهایی که هر یك به مناسبتی زبانزد بوده‌اند در مثنوی ۱۱۸/الف— چ.

ضرورت: و اینکه ضرورت‌های شعری موجب مسامحات در کلام مولاناست ۱۴۲/الف. و اینکه تخفیف و اسکان و تشدید بیجا در مثنوی غالباً از باب ضرورت است ۱۴۲/ب. و اینکه رعایت قافیه هم گه گاه منجر به التزام ضرورت در نزد وی می شود ۱۴۲/پ.

ضمان: تعهد پرداخت دین غیر ۱۰۶/ز.

ضیاءالحق: لقب حسام‌الدین و تفسیر مولانا در باب آن ۵/الف. ارتباط آن با مفهوم شمس‌الحق ۵/الف. در تعبیر از حسام‌الدین متضمن آن است که وجود وی پرتوی از ضیاء شمس تبریز است ۲۸۱/چ.

ضیاء دلق: و حکایت او با شیخ‌الاسلام که جنبهٔ تاریخی دارد ۱۷۱/ب.

طاحون: و تشبیه استعدادها به آن، در قبول جریان آب حکمت ۱۸/چ.

طاق و طرنب: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/پ.

طاوس: که پر زیبای خویش می کند و رمز قصهٔ او ۲۷/ت. و پر کندنش که قصهٔ آن در شعر سعد کافی است ۱۶۴/ب.

طبقات عامه: و موجبات ارتباط مولانا با آنها در خراسان و روم ۷۸/ج، ۶۸/پ: و احوال و آداب آنها در مثنوی ۱۱۰ الف—ث.

طبیب: و پیرمرد که قصهٔ آنها توصیف طبقات اجتماعی را شامل است ۱۸۲/ت. که دلیل در نزد او عبارت از بول و براز است ۲۴۳/الف. و اینکه گاه اسباب را می بیند و سبب گردان را نمی بیند ۳۱۹/پ.

طبیب الهی: یا طبیب غیبی که طرز تشخیص و معالجهٔ او از کنیزك رنجور نوعی روانکاوی است که با شیوهٔ طبیبان عادی فرق دارد ۲۸۳/ت.

طرد و عکس: در اصول فقه و علم منطق ۱۰۶/ت.

طریقت: و اینکه بدون شریعت نمی توان در آن به حقیقت رسید ۳۴۵/الف— پ. که از شریعت جدایی ندارد و یکدیگر را کامل می کنند ۳۴۶/الف. و اینکه نیل به کمال آن بدون رعایت ادب ممکن نیست ۳۷۱/الف. انطباق اصول آن با مبنای شریعت بر مرید الزام می کند که نسبت به شیخ رعایت ادبی را که در

حق انبیا بدان مکلف بوده اند بنماید ۳۷۱/ب.

طعّانه: که ظاهراً مراد از آن در مثنوی باید از جملهٔ اصحاب شیخ صدرالدین بوده باشد ۱۸/چ. و اینکه طعانهٔ مثنوی اصحاب عرفان نظری و ظاهراً تلامذهٔ صدرالدین قونوی بوده اند ۱۵۱/ب ـ ج.

طعن مثنوی: و اینکه به گمان مولانا قاصر فهمان از طعن در مثنوی دستاو یزی برای طعن در قرآن می سازند ۱۸۷/ب. که مولانا به آن جواب می دهد به احتمال قوی ازحوزهٔ اصحاب شیخ صدرالدین باید برخاسته باشد ۲٦٤/ت، ث. و اینکه مولانا اظهار طعن طعانه را از حسدناشی می داند اما قولی هم که متضمن تعریض باشد در باب خود شیخ صدرالدین ندارد ۲٦٤/ث.

طعنه زدن: طعنه زدن بیگانه در شیخ و قصهٔ خرابات رفتن شیخ که بنظر می آید مأخوذ از یك موضع مرصادالعباد باشد ۱٦٤/ب.

طلحك: نام ندیم مسخرهٔ سلطان محمود که ظاهراً شکل دلقك هم صورت دیگری ازهمین نام باشد ۱۸۳/ث.

طِمّ ورِم: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/پ.

طور ماوراء عقل: و قول حکما و متألهان در باب آن ۲۹۹/ب، پ. و اینکه قول مولانا در ترجیح علم اهل صیقل بر علم اهل بحث اشارت گونه یی به همین معنی است ۲۹۹/پ.

طوطی: و رمزی از نفس ناطقه ۱٤۸/پ. و طرز تعلیم او، که مکالمهٔ طوطی و بازرگان و طوطی و جولقی با آن قابل تلفیق نیست ۱۵۷/پ.

طوطی نورماندی: که قصه اش یادآور قصهٔ طوطی و بقّال است ۱۷۷/پ.

طوطی و بازرگان: که در نقل قصهٔ آن مولانا به مناسبت تمسّك به مناجات هم می کند ۸۱/چ. که نوحه بازرگان در فقدان طوطی از صورت خطاب به معشوق به صورت خطاب به مرشد در می آید و لحن مناجات می گیرد ۸۲/ پ.واینکه مولانا در دنبال صفت عقول الهی به طریق التفات رجوع به دنبالهٔ آن قصه می کند ۸۳/پ. که نقل قصهٔ وی قصهٔ طوطی جان و هوای شمس را به مولانا تداعی می کند ۸۸/ب. که رمز رهایی از خودی و مرگ پیش از مرگ را تقریر می کند ۱٤۹/پ. که مکالمه بین طوطی با خواجه خالی از اشکال نیست ۱۵۷/ب. که روایت مولانا در آن با قصهٔ اسرارنامه تفاوت های قابل ملاحظه یی دارد ۱۸٤/ب.

طوطی و بقّال: و قیاس وی در باب جولقی که خالی از اشکال نیست ۱۵۷/ب. که نظیر قصهٔ آن در نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/ب، پ.

طول امل: و نقش آن در تمدید غفلت ۳٤۰/چ.

طوماس قدّیس: و اشارت او در باب حرمت هدم بنیان الرب ۲٦۵/چ.

طهارت: که مفتاح نماز و نیمهٔ ایمان است غیر از رفع پلیدیهای ظاهر رفع پلیدیهای باطن را هم الزام می کند ۳۵٦/ب.

طیّار: تعبیری از حال عارف در سیر الی الله، مقابل سیّار که وصف زاهد است ۳٦۰/چ.

ظلم: و اینکه آدم الوالبشر با قول ربّنا ظلمنا ارتکاب گناه را همچون ظلمی که خود در حق نفس خویش کرده بود می نگرد ۳٤۱/ب. و اینکه ظلم به نفس دراشارت فمنهم ظالم لنفسه عبارت ازارتکاب قصور و تقصیر است و مرتکب آن چون از نیل به نجات محروم می ماند بیروزی و عاصی است ۳٤۱/پ.

ظلوم جهول: و اینکه اتصاف بدان با اختیار و معرفت انسان منافی نیست ۲۰۴/ج و اینکه این وصف نزد محقّقان متضمن قدح انسان نیست ۳۰۲/ب. وصف انسان که داعی او در قبول امانت اختیار است ۳۱۴/ب.

عاج بن عنق: ضرب المثل در پرخوری ۱۱۸/ج.

عارف: و تفاوت حال او با زاهد در محبت حق ۲۷۹/الف— ث. اهل معرفت کشفی است و به طعن و تحسین عوام هم ناظر نیست ۲۹۰/ب. که عبارت لو کشف تعبیری از حال اوست ۲۹۰/ب، پ. چون در عالم اسباب متوقف نیست در هرچه می‌نگرد اول خدا را می‌بیند ۳۱۸/الف. و اینکه وی برخلاف زاهد در مرتبهٔ خوف و رجا نیست ۳۶۰/ج، ح.

عاشق: قصّهٔ آن عاشق و راز هجران و فرار وی از عسس ۲۵/ث، ۲۶/ الف، ب. و خواب بردنش در وعده گاه و اینکه مولانا چرا در اینجا به صیغهٔ متکلّم وحده سخن می گوید ۸٤/ت. و اینکه چون عشق وی را از خود خالی کند به ماورای صورت توجّه دهد ۲۷٤/ب. و حکایت آن مدعی که معشوق وی را در وعده گاه خفته یافت و گردکانش در جیب کرد ۲۷٤/پ. و اینکه در کمال مراتب خویش خود را با معشوق یکی می‌بیند و در واقع خود را در معشوق فانی می‌یابد ۲۷۵/ت. که در ظاهر کشته معشوق است و در معنی زنده کردهٔ اوست ۲۷۵/ج.

عاقل دیوانه‌نما: و جواب وی در بارهٔ سه گونه زن و سؤال سائل ۷٦/پ. و اینکه به مناسبت اشارت به علم تحقیقی و آنچه ورای علم بحثی است دست به مناجات می‌زند ۸۲/ت. در قصهٔ آن بزرگ که خود را دیوانه ساخته بود در مآخذ قدما ۱۷۵/ الف.

عاقله: و اینکه دیهٔ قتل خطا بر عهدهٔ اوست ۱۰٦/ح.

عالم: تصویری که مولانا در مثنوی از عالم طرح می کند خطوط اصلی آن مأخوذ از قرآن است ۳۰۳/الف. و اینکه تعداد عوالم را هجده هزار و بیشتر گفته اند ۳۰۳/ الف. و اینکه بر وفق تأویلات صوفیه عالم مراتب تنزلات وجود مطلق را تصویر می کند ۳۰۳/پ. اینکه آدم را خداوند بر صورت خویش آفرید در مورد عالم هم که انسان کبیرمحسوب است صادق است ۳۰۳/پ. اینکه چون عارف عالم را نسخهٔ صورت ذات تلقی می کند تمام عالم را زیبا می‌یابد ۳۰۳/ت. و اینکه مراتب آن در بُعد حسّی و شهودی اقالیم متفاوت دارد ۳۰٤/ب. و اینکه سبق عدم بر آن که لازمهٔ حدوث آن است اقتضا دارد که موجد عالم غیر از خود عالم باشد ۳۸۱/الف. و اینکه عالم در نزد اصحاب وحدت وجود، وجودی که غیریت و اثنینیت با حق را اقتضا کند ندارد ۳۸۳/ج.

عالم اصغر: تعبیری از عالم صغیر در مورد انسان که عالم اکبر مقابل آن است ۳۰۱/ الف، ث.

عالم اصغر و عالم اکبر: در مثنوی و در قول حکما ۷۲/ب، پ.

عالم اکبر: در رسایل اخوان الصفا و در شعری از دیوان منسوب به حضرت علی ۱۲۹/ت. تعبیری از عالم کبیر که مولانا حقیقت انسان را به همان نام می خواند و در یك بیت منسوب به امام هم بدان اشارت هست ۳۰۱/الف، ث.

عالم امر: و اینکه تعلّق روح و نفس ناطقه به عالم امر او را از جهت و اضافت و کثرت که از لوازم بعد و مساحت و متعلق به عالم خلق است منزّه می دارد ۳۳٦/ الف.

عالم حسّ: که در تعبیر مولانا و بعضی صوفیه و حکماء افلاطونی از آن به نیست هست نما تعبیر می شود ۳۰۷/ب. و اینکه نسبت به عالم ماوراء حس محدود است و وسعتی ندارد ۳۰۸/چ. که عالم عناصر و موالید و عالم کون و فساد است ۳۱۱/الف. و اینکه حیات در عالم حسّ و مراتب و اطوار آن محدود است ۳۱۲/ب. که به حمام می ماند برای عاقل متقی منزلگاه موقت و وسیلهٔ تطهیراست و برای غافل جاهل محل توقف و موجب اشتغال به تون‌تابی و سرگین کشی ۳٤۰/ب.

عالم خلق: که بُعد و مساحت و جهت و اضافت لازمهٔ آن است و روح حیوانی به این عالم تعلق دارد و تفرقه و اختلاف که در آن هست از اینجاست ۳۳٦/الف.

عالم شهادت: عالم حسّ و عیان است که آن را عالم ملك هم خوانند ۳۰٤/پ.

عالم صغیر: یا عالم اصغر که در تعبیر مولانا انسان در ظاهرعبارت از آن است و درمعنی عالم اکبر است ۳۰۱/الف. اینکه قول در باب عالم صغیر و عالم کبیرقبل از افلاطون هم بین حکما وجود داشته است و مخصوصاً به وسیلهٔ حکماء رواقی نشر شده است ۳۰۱/الف. و قول هندوان و اهل کلیسا در باب انطباق آن با عالم کبیر ۳۰۱/پ. و معادلهٔ بین آن با عالم کبیر نزد قایلان بدان ۳۰۱/ت. و اینکه خیر و شرّ و اراده و اختیار به فعل او مربوط هست اما به فعل عالم کبیر نیست ۳۱٤/الف، ب.

عالم کبیر: و اینکه قرآن نیز مثل عالم صغیر مرآت جمال الهی است ۲۳۱/ج. تعبیری از عالم در مقابل انسان که وی را عالم صغیر می خوانند ۳۰۱/الف. انطواء عالم کبیر در عالم صغیر و اینکه دریك بیت منسوب به امام هم به‌فحوای این قول اشارت هست ۳۰۱/ب. و اینکه اراده و اختیار و خیر و شر در فعل آن مطرح نیست ۳۱٤/الف، ب.

عالم ماوراء حس: و اینکه عالم ماوراء حس که عالم آخرت است سراپا حیات است ۳۱۲/الف.

عالم مثال: که آن را عالم اشباح مجرد نیز می خوانند ۳۰٤/ث. و اینکه متألهان آن را عالم خیال منفصل خوانده اند ۳۰۸/پ. و اینکه آن از عالم خیال اوسع است ۳۰۸/ج.

عالم ملك: تعبیری از عالم شهادت که عالم ناسوت هم در آن منطوی است ۳۰٤/ب.

عامیانه: و نقش لغت و فرهنگ آن در زبان مثنوی ۹۳/الف.

عایشه: و قصهٔ سؤالش راجع به باران که متضمن معانی صوفیه است ۱٦۷/الف. عایشه و باران و اینکه حکایت وی تأثیر صحبت اولیا را در نیل به عالم غیب نشان می دهد ۳۱۰/ب.

عباد: و اینکه در اشارت قل یا عبادی ارتباط با قول رسول که مأمور به امر قل واقع می شود دارد ۱۹۸/ث.

عبادات: و اعمال طاعات که معنی باطن درآنهامتضمن نفی ظاهرآنهانیست ۳۵٦/الف. واینکه لازمهٔ کمال انها جمع بین صورت ظاهر بامعنی باطن است ۳۵٦/الف. و اینکه ظواهر آنها حکم اعراض را دارد کمال آنها در آن است که حاصل عبادات جزو جوهر وجود انسان گردد و قابل انتقال به عالم آخرت ۳۵۸/ب. که غایت وجود خلق است وقتی به کمال تحقق می‌یابد که محرك آن عشق باشد نه خوف و امید ۳٦۱/ب. و اینکه غرور زهد ممکن است عبادت زاهد را بیحاصل کند و فکر ریا آن را به حبط و حباط منتهی سازد ۳٦۱/ب.

عبّاس دبس: نمونه گدای تمام عیار ٦۸/ب. ضرب المثل در نر گدایی ۱۱۸/چ.

عبّاسیان: و اشارت مولانا در باب خاندان عبّاس و مسألهٔ استمرار خلافت ۱۸/ب. و تأسیس خلافت

آنها در قاهره مقارن ادامهٔ نظم دفتر اوّل ۱۸/ب. و اینکه شروع دفتر اوّل مثنوی در ۶۵۸ منافات با تأسیس مجدد خلافت عبّاسی در مصر ندارد ۵۳/ث.

عبث: و لغو که در فعل حکیم جایز نیست ۳۲۳/ت.

عبدالرحمن جامی: و نائیّهٔ وی در شرح ابیات نخست نی‌نامه ۳۹۶/چ، ۳۹۷/ب.

عبدالرزاق کاشانی: و اینکه حتی بعد از نیل به علم باطن هم در چنبرهٔ علم بحثی باقی ماند ۴۹/پ. و روایت او در باب امام صادق در سماع قرآن ۱۹۰/چ. شارح فصوص ابن عربی و استاد داود قیصری ۳۸۲/ت. و مناقشه بین او و علاءالدوله سمنانی در باب توحید وجودی و طریقهٔ ابن عربی ۳۸۲/ث.

عبدالغوث: نمونهٔ انسان مربوط با پریان ۶۸/ب. و قصهٔ او با پریان ۱۷۶/ب.

عبداللّه انصاری: و قول وی درباب تجلی حق ۲۶۱/ت.

عبداللّه بن سعد: بن ابی السرح: رجوع شود به: کاتب وحی.

عبداللّه بن خطل: رجوع شود به: کاتب وحی.

عبداللّه مغربی: و قصهٔ او که هرگز تاریکی ندید ۱۷۲/چ.

عتبه: مقایسه شود با یادداشت شمارهٔ ۱۶ مربوط به ۱۲۸/ث.

عثمان: و خطبهٔ او در آغاز خلافت ۱۷۱/الف.

عثمان بن مظعون: که رسول وی را از قصد رهبانیت منع کرد ۲۲۵/پ.

عجب: و پندار که ممکن است موجب عروض غفلت و سقوط در گناه شود ۳۴۲/الف.

عدل: و اینکه عدل الهی در نزد معتزله مستند قول به عدم اختلاف عقلها در فطرت است ۲۴۸/ث، چ.

عدم: در زبان مولانا و در تعبیر حکما و متکلّمان ۱۰۸/پ. و اینکه تلقی مولانا از آن با آنچه نزد ابن عربی در مفهوم اعیان ثابته فی العدم هست با وجود شباهت ظاهر در نهایت متفاوت است ۲۶۵/پ. و اینکه در نزد مولانا تعبیر عدم هم شامل عدم مضاف است هم متضمن عدم مطلق که وی آن را امری که متعلق قدرت نامحدود مبدع مطلق نباشد نمی‌داند ۳۰۷/ب. و اینکه از عدم مضاف هم که نزد عرفا عین ثابت نام دارد مولانا تعبیر به عدم می کند ۳۰۷/ب. که گاه از عالم علم حق تعبیر بدان می کنند ۳۰۵/ث. و اینکه عدم کارگاه صنع و ابداع است ۳۰۵/ج.

عدول از جادهٔ صواب: تعبیری از مسامحات که در مثنوی به صورت تخفیف و تشدید و حذف و زیادت در حروف الفاظ و آوردن الفاظ ممال حاصل می شود ۹۷/پ.

عدی بن رقاع: و شعر او که در دیباچهٔ مثنوی از مقدمهٔ حریری آمده است ۱۲۷/الف.

عراقی: که لمعات خود را در شرح زبدهٔ فصوص در قونیه تألیف کرد ۴۷/ب. و نیز رجوع شود به: فخرالدین عراقی.

عربی، زبان: و اینکه حرفهٔ وعظ و تذکیر و اشتغال به حدیث و تفسیر آشنایی با ادب عربی را بر مولانا الزام می کرده است ۱۲۳/ب. عدم توجّه زهاد و ائمه به تبحّر در نحو و بلاغت مانع از اخذ قدر مورد حاجت از آنها نیست ۱۲۳/پ. اینکه آثار مولانا تبحر کافی در لغت و ادب عرب را نشان می دهد نه قدر مورد حاجت را ۱۲۳/ث. و اینکه بعضی مختصات انشایی و نحوی عربی هم در مثنوی هست که به آن رنگ عربی مآبی می دهد ۱۲۴/پ. و وجود ابیات ملمّع در مثنوی که در عین حال از تأثیر سبك بلاغت منبری خالی

نیست ۱۲٤/ب. اخذ مضمون و تضمین برخی اجزاء از شعر عرب که نشانهٔ تبحّر مولانا در ادب عربی است ۱۲۷ الف– ج. الفاظ مأخوذ از ادب عربی که در مثنوی است ۱۲۸/الف– ت. اینکه ابیات عربی در مثنوی گاه متضمن درج الفاظ آیات است ۱۹۱/ب، ۱۹۲/الف و مابعد. و کثرت لغات و تعبیرات عربی در زبان مثنوی ۹٤/ب.

عربیات (=اشعار): ابیات عربی که در مثنوی هست و قوت و انسجام قابل ملاحظه‌یی هم غالباً ندارد ۱۲٤/الف. در بعضی موارد عربیات متضمن تفسیر یا مناجات و دعاست ۱۲۵/الف، ت. و اینکه گاه از باب تفنّن و مثل آنچه نزد فقها و مذکران رسم است در میان شعر فارسی در می‌آید ۱۲٦/الف. اینکه در بعضی موارد چیزی از شور و هیجان ابیات فارسی هم در آنها هست ۱۲٦/ب، پ.

عرض: و اینکه اعمال در حکم عرض است و البته غرض از آنها منظور است نه خود آنها ۹۰/پ. و اینکه وصف لایبقی زمانین که در باب آن در مثنوی هست از تعبیرات متکلّمان است ۲٤۵/الف.

عرفان: و اینکه اصحاب صدرالدین آن را به وجهی غیر از آنچه در مثنوی بوده است تلقّی می کرده اند و احتمالاً به همین سبب در مثنوی طعن می کرده‌اند ۲٦٤/پ. و اینکه عرفان عملی مثنوی را مولانا ورای عرفان نظری که بکلّی از تأثیر علم بحثی خالی نیست می‌داند ۲٦٤/ج.

عرفان عملی: که سلوك تجربی است و مثنوی در آنچه راجع به احوال و مقامات می گوید از تجربهٔ شخصی و عرفان عملی است مجرّد اوصاف منازل طی ناکرده نیست ۳٦٤/الف.

عرفان نظری: که اکتفا بدان فقط منظری از جادهٔ طریقت را با اوصاف منازل عرضه می‌دارد و سالك راه از آن تمتّعی حاصل نمی کند ۳٦۲/الف. و اینکه نزد مولانا هر چه از این مقوله با مجاهده و عمل مقرون نباشد موجب نیل به حق نیست ۳٦۹/چ. که اصحاب آن، بدان مفتون شده‌اند و آن را سخنان بلند می‌خوانند نزد مولانا قشر و پوست محسوب است نه شناخت دوست ۳٦۹/ب. که وحدت وجود را در تقریر خاص منسوب به اصحاب محیی‌الدین توحید وجودی و حقیقت توحید می‌خواند ۳۸۲/ب.

عزالدین کیکاوس: ثانی که یك چند در قونیه فرمانروایی کرد ٤٤/ح. اینکه گاه در مجالس سماع مولانا حاضرمی شد ٤٤/خ. و اینکه کس فرستادنش به نزد ابن العلیم در طلب مولانا نباید درست باشد ٤۵/ج. و ارتباط او با ممالیك مصر که مغول را به دفع او واداشت ۱۷۱/ت.

عزرائیل: در قصهٔ مربوط به خلقت جسم آدم ٦۹/ب. و نگاه خشم او در قصهٔ آن مرد با سلیمان ٦۹/ب. و ترحم او در قصهٔ پروردن نمرود ٦۹/ب. و قصهٔ سلیمان و مردی که وی در او نگریست اصل تلمودی دارد ۱۷۳/ت. و قصهٔ سلیمان و مردی که از خشم وی به هند گریخت ۱۷۳/ت. که قابض ارواح و وسیله مرگ است و عارف او را هم مثل بیماری در بین اسباب دیگر نادیده می گیرد و همواره به ماوراء اسباب می‌نگرد ۱۷۳/ت. و نمرود که تذکر آن مولانا را در اواخر عمر باید متوجّه به لزوم اجتناب از وسوسهٔ تعظیم خلق انداخته باشد ۳۹۲/ب.

عُزَیر: و اجتماع اجزاء خرِوی، که در نقل مثنوی به شیوهٔ التفات از غایب به حاضر تقریر می شود ۸۳/ب. و داستان او، که خلق جدید و اسکان وقوع معاد جسمانی را تمثیل می کند ۳۲۵/پ.

عشرهٔ مبشّره: که در بعضی روایات غیر از خاصان صحابه شامل نام رسول هم هست ۲۱۷/ت.

عشق: و اینکه بدون جانبازی در راه معشوق تمام نیست ۲۷/ت. وسیلهٔ نیل به کمال که داستان

پادشاه و کنیزك آن را از شهوت که عشق واقعی نیست جدا می کند ۲۶۸/الف، ب. و اینکه جذب جنسیت و آنچه بالقوه جذب جنسیت می شودمنشأعشق است ۲۶۸/پ، ت. و اینکه حقیقت آن پو یه و کششی است که تمام ذرّات و اجزاء عالم را به جستجوی یکدیگر وا می‌دارد ۲۶۹/الف. و اینکه هرچند بر جذب متقابل بین عاشق و معشوق مبتنی است تأثیر آن عاشق را می گدازد و معشوق را خوش و فربه می کند ۲۶۹/ب، پ. و اینکه عشق میراث آدم و زیرکی میراث ابلیس است ۲۶۹/ج. و اینکه در نزد صوفیه مبتنی بر مناسبت قدیمه است که تعبیری از یك نظریهٔ افلاطونی است ۲۷۰/الف. و اینکه نظریهٔ افلاطون که در رسالهٔ مهمانی از قول اریستوفان در باب مناسبت قدیمه نقل است نزد مسلمین هم به فلاسفهٔ یونان منسوب است ۲۷۰/الف، ب. و اینکه نزد انسان در صورت متوقف نمی‌شود و احیاناً به ماوراء آن بر می گردد ۲۷۱/الف، ب. قصهٔ لیلی و خلیفه که رابطهٔ عشق را با صورت و حسن آن تقریر می کند ۲۷۱/ب. و ارتباط آن با روح که معلوم می دارد عشق مردگان دوام ندارد ۲۷۱/پ، ت. و قصهٔ خلیفهٔ مصر که نشان می دهد عشق صورت جز پشیمانی حاصل ندارد ۲۷۳/ت. عشق مایهٔ کمال انسانی است و آنکه از آن بی بهره است به خر روستایی می‌ماند ۲۷۵/ب. که سوز و گدازش انسان را تصفیه می کند و هر که تحمل آن را ندارد طفل راه است ۲۷۴/پ. و اینکه با مهار کردن خودی انسان را تصفیه می کند ۲۷۵/الف، ب. و تأثیر آن در نفی غیریت بین عاشق و معشوق که بعضی قصه های مثنوی آن را تقریر می کند ۲۷۵/ت، ث. اینکه طرز ذکر آن در مثنوی و غزلیات حال مولانا را ورای مرتبهٔ عاشقان مجازی نشان می دهد ۲۷۸/الف. اینکه عشق صورت هم برمجرد صورت مبتنی نیست ۲۸۵/ت. و اینکه رهایی از خودی که نیل به نجات بی‌آن ممکن نیست با عشق ممکن است نه با عقل ۲۹۹/الف. و اینکه مولانا آن را اسطرلاب اسرار خدا می خواند از آن روست که عشق را صفت خداوند می داند ۳۲۷/ج. و اینکه برخلاف عقل جزوی سر مصلحت بینی و منفعت جو یی ندارد ۳۳۱/ث. که بین عبد با حق مبنی بر انجذاب جزو به کل و موجب نیل جزو به کمال اوست ۳۸۶/ب. و اینکه در سیر الی الله سالك با عشق شیخ سیر می کند و در سیر فی الله با عشق خود ۳۸۶/پ. و اینکه هر کس با قدم عشق متوجه وجه حق گردد جزحق نمی بیندوقصهٔ حجرهٔ زلیخا مصداق حال اوست ۳۸۷/ب.

عشق الهی: عشق بی شائبه که یك رؤیای منسوب به ذوالنون اهمیت آن رانشان‌می دهد ۲۷۶/ب. که هر گونه عشقی را در خود محو می کند،عارف را در حق فانی می سازد ۲۷۶/الف. که بعضی آن را تعبیری از امانت و از مفهوم میثاق الست می خوانند ۲۸۷/پ. که به الهیات صوفی رنگ تشبیه می دهد اما نفی آن هم سلوك اهل طریقت را از محتوی خالی می سازد۳۷۹/ح.

عشق برتر: که نیل بدان ضرورت رهایی از عشق های پستِ را الزام می کند ۲۳/الف.

عشق مجازی: رجوع شود به: شاهدبازی.

عطار: و ملاقات بهاءولد با او در نشابور ۳۸/پ. و قتل او در هجوم تتار ۳۸/ت. و اینکه نسخه‌یی از اسرارنامهٔ خود را به جلال الدین محمّدسیزده ساله داد ۳۹/الف— ت. و قول او در باب جلال الدین محمّد سیزده ساله که ممکن است خالی از صحت نباشد ۳۹/پ. و اخذ از اقوال و حکایات وی در مثنوی ۱۳۳/ب. و طرز تلقی مولانا از کلام وی ۱۳۳/ت.

عطارد: و اینکه علمی که عطای عطارد باشد تالب گور بیشتر با انسان نیست ۲۸۸/پ. و اینکه عقلی که وی‌مر بی آن‌است‌عقل واقعی نیست ۳۳۱/ت.

عفّت: و اینکه آن در گرو شهوت است ۳۷۵/خ.

عقبه: تعریف در نزد صوفیه ۱۰۵/جا.

عقده: و کشف و حلّ آن در قصّهٔ کنیزك و پادشاه ۲۸۳/ج. و اینکه در تربیت صوفی اجتناب از عقده شرط نیست و انسان بدون عقده با حیوان متجاوز تفاوت ندارد ۳۶۴/ت.

عقدهٔ ذنب: در زبان اهل نجوم ۱۰۷/ب.

عقل: و اینکه یك ذرّه عقل را از قول رسول بهتر از اعمال خوانده‌اند ۲۱۹/پ. و اینکه تقیّد آن به مقولات ذهنی آن را از شناخت ذات از طریق تفکّر مانع می آید ۲۲۱/پ. و اینکه عقل کل را اول ما خَلَقَ اللّه خوانده‌اند ۳۲۸/پ. و تفاوت آن در مراتب عقل معاش، عقل معاد، عقل ایمانی، عقل وهبی، عقل کسبی، عقل تحقیقی، عقل تحصیلی، عقل وحیی ۳۳۰/ب. و اشارت به جمال آن که در کلام صوفیه و در یك قول افلاطون هم هست ۳۳۰/پ .واینکه حق را که منزه از عوارض است درک نمی کند۲۲۱/پ.

عـقلاءِ مجانین: و بعضی قصّه های آنها در مثنوی ۶۸/ب، ۱۸۰/الف.

عقل ایمانی: که اتمّ مراتب عقل جزوی است ۳۳۰/ب. که نجات از حبسگاه عالم به وسیلهٔ آن میسّرمی شود۳۳۰/ت. که با سرچشمهٔ وحی نبوت مربوط است ۳۳۱/ت. که وهبی است و درس و کتاب آن را افزونی نمی دهد و تحصیلی هم نیست تحقیقی است ۳۳۱/الف.

عقل بحثی: و اینکه حاصل آن علم بنای آخور خوانده می شود۳۳۰/ث.

عقل تحصیلی: که کسبی و بحثی است و با عقل تحقیقی تفاوت دارد ۳۳۰/ب.

عقل تحقیقی: و تفاوت آن با عقل تحصیلی ۳۳۰/ب.

عقل جزوی: و تمثیل مور و خطّ و کاغذ در مثنوی ۱۸۱/ب. و اینکه انقسام و توزّع آن به شصت گونه سودا وی را از ادراك آنچه ماوراء حس است مانع می آید ۲۷۸/ب. و اینکه با وجود عجز از ادراك عقل کل، طالب شناخت آن است ۳۲۹/ب. و تـمثیل سواری که اسب خود را یاوه می‌یابد ۳۲۹/ب، ت. و اینکه نسبت آن با عقل کل به موج و دریا می‌ماند و دریا به شدت موج را بـاز پس می زند ۳۲۹/پ، ت. در پیش عقل کل به کاسه‌یی می‌ماند که بر روی آب می رود و فقط وقتی خودی خود را از دست داد دریا آن را در خود غرق می کند ۳۲۹/پ، ت. که کمال مراتب آن نیل به عقل ایمانی است. ۳۳۰/ب. که چون راه به نفی خودی ندارد عشق رامنکرمی شود ۳۳۱/ث. و اینکه چون به ورای حس راه ندارد عقل را بدنام می کند ۳۳۱/چ.

عقل فردی: و اینکه عقل جزوی تعبیری از آن‌است۳۳۰/ب.

عقل کسبی: که با درس و کتاب افزونی می‌یابد و مدد عقل جزوی است و آن را به یك اعتبار عقل بحثی نیز می خوانند ۳۳۱/الف.

عقل کلّ: که مجموع عالم عبارت از صورت آن است ۷۳/الف. و اینکه کل عالم صورت آن‌است و بدون صلح و وفاق با آن نمی‌توان آسوده زیست ۲۹۸/الف. و اینکه عالم یک فکرت آن محسوب است ۳۲۹/ب. و اینکه مبدأ عالم و تعبیری از قیومیت حق است و عقل جزوی بر آن احاطه نمی‌یابد ۳۲۹/ب.

عقل نظری: که کنجکاوی های آن در نظر عارف معرفت نیست و با آنچه از پسودن اندام پیل در خانهٔ تاریک حاصل می شود تفاوت ندارد ۳۲۹/ث. که تعبیری از عقل جزوی است در طرح و حل مسائل عالم حس ۳۳۱/چ.

عقل وحیی: که اشارت الهی است و توجّه به عقل حسی انسان را از توجّه بدان محروم می دارد

باز می دارد و مثل پوزبندی می شود که آنها را از نیل به مشرب معرفت مانع می آید ۲۹۲/ب، پ. صوفی آن را بی اهمیت می شمرد ۲۹۸/پ. و اینکه چون مبنی بر حسّ است به ماوراء آن دسترس ندارد ۳۰۴/پ.

علم تحقیقی : و تفاوت آن با علم تقلیدی که طالب و خریدار آن خداست ۱۹۳/ث.

علم حصولی : که از حسّ آغاز می شود، هرگاه درحسّ متوقف بماند به «عین» دسترس نمی یابد و از نیل به یقین محروم است ۲۹۳/الف.

علم دنیا : و اینکه حدیث منهومان لایشبعان نمی تواند به آن راجع باشد ۲۲۳/پ.

علم رسمی: و اینکه اشتغال بدان سالک را از طریق حق باز می دارد ۲۹۶/الف.

علم کشفی: که مطلوب را از حجاب دلیل بیرون می آورد و با وحی انبیا تجانس دارد ۲۸۶/ت. که علم عارف است و بر کشف و شهود مبتنی است، لدنی و از جانب حق است از این رو جای ظن و وهم و خیال در آن نیست و از نوع علم انبیاست ۲۹۱/ب. که قصهٔ رومیان و چینیان تمثیل آن است از طریق محو و فقر که لازمهٔ ریاضت و تصفیه است حاصل می شود نه از طریق نحو و فقه که موجب نیل به علم بحثی و رسمی است ۲۹۱/پ. و اینکه علم کشفی همان معرفت یقینی است که قصهٔ زید و سؤال پیغمبر هم نشانی از آن است و صوفیان آن را معرفت هم می خوانند ۲۹۱/ت، ۲۹۲/ت. و اینکه از طریق تصفیهٔ قلب حاصل می شود و از هر شک و وسوسه یی خالی است ۲۹۸/ت.

علم لدنی : و اینکه هرچه جز آن است علمی است که بایدسینه را از آن پاك کرد ۲۰۴/ت.

علوی : و قصهٔ باغبان با او و با فقیه و صوفی ۷۷/ب.

علیانه : یا خواجهٔ علیانه تعبیری از علیان مجنون در دیوان شمس که یك قصهٔ او بدون ذکر نام او در مثنوی هم هست ۶۸/ب. علیان: که قصهٔ عاقل دیوانه نما درباب وی نقل شده است ۱۷۵/ب. و اقوال رندانه منسوب به علیان در غزلیات دیوان کبیر ۳۹۸/پ.

علی بن ابی طالب : خدو انداختن خصم در روی وی که اهمیت اخلاص را در سیر و سلوك روحانی نشان می دهد ۲۳/پ. و اشارت به عالم اکبر در بیت دیوان ۷۲/پ.

علی همدانی : و نقل چند بیت از غزل مولانا بدون ذکرنام گوینده در ذخیرة الملوك او ۳۹۶/ب.

عمادالملك : و قصهٔ خوارزمشاه و اسب ۱۷۰/ت.

عمروبن عبید : ازپیشروان معتزله و مناظرهٔ او با مغ در کشتی ۲۴۷/الف.

عناصر و موالید: در عالم حسّ ۳۱۱/الف. و اینکه آنها هم در نزد مولانا از حیات بهره دارند ۳۱۲/ب.

عنایت : و اینکه لازمهٔ حکمت بالغه است و قضای الهی هم تعبیری ازآن است ۳۲۳/الف، ب. و اینکه توجیه آن با اختیار و جبر مطلق ممکن نیست فقط امر بین الامرین آن را قابل توجیه می دارد۳۲۳/پ. و اینکه نزد متألهان عنایت الهی کشف تفصیلی را در علم اجمالی متضمن است و تصور انقطاع آن متضمن تصور بازگشت عالم به عدم خواهد بود ۳۲۳/ب.

عنقا : وصف آن در مثنوی ۶۹/ج. و قصهٔ آن که در روایت راجع به خالدبن سنان مذکوراست ۳۴۷/پ.

عوالم : و اینکه مراتب عوالم در کلام مولانا به ترتیبی که در مکتب محیی الدین معمول است تحدید نمی شود ۳۰۴/ث.

عوج بن غز: رجوع به: عاج بن عنق.
عیاضی: وقصهٔ مجاهده و عزلت وی ۱۷۲/ح. که حکایت او جهاد با نفس و التزام خلوت را از جهاد با کافر مشکلتر نشان می دهد ۳۵۷/ت. که قصهٔ خلوت کردن وی و میلش به خروج از آن برای جهاد نشان می دهد التزام خلوت در بعضی موارد از التزام جهاد سخت تر است ۳۶۵/ت.
عیب: و اینکه وجود عیب و شر در عالم منافی با حکمت بالغهٔ الهی نیست ۳۱۵/ت. و اینکه توجه به عیب خویش انسان را از عیب جویی و بدخلقی با خلق باز می دارد ۳۷۲/د.
عیسی: و قصهٔ آن همراه وی که هلاکتش را به وسیلهٔ شیر نشان می دهد به هر وسوسه یی که در دل آید نباید تسلیم شد ۲۴/پ. و فرار وی از احمق ۲۵/ت. و قصهٔ زنده گردانیدن استخوانهای شیر که بر کنار راه بود ۱۷۳/ث. و خبر صوفیه که بر موجب آن اگر یقین وی افزون تر بودی بر هوا نیز مثل آب راه رفتی ۲۱۵/ت. و اینکه وجود او نزد مولانا تصویری از عشق حق را ارائه می کند ۳۵۳/ث. و قول وی در باب اصعب امور که خشم خداست و راه رهایی از آن ۳۵۳/ج.
عین الیقین: که رؤیت کشفی و کمال مرتبهٔ علم الیقین است ۲۹۰/الف. که قصهٔ سؤال مربوط به تفاوت حق و باطل ناظر به آن است ۲۹۵/الف. که مرتبهٔ طریقت است ۳۷۶/ب.

غاتفر: نام کویی در سمرقند ۳۸/ب.
غایت: و اینکه عالم ظاهر خود نمی تواند برای خودش غایت باشد ۲۹۴/پ.
غایت و غرض: و اینکه نفی آن از فعل حق مربوط به غایت و غرض استکمالی است ۳۲۳/پ.
غربت: و حدیث غربت اسلام ۲۲۶/ج. و غربت اولیا در میان اهل هوی ۲۲۶/ج.
غزّالی: و اینکه قصهٔ مست و محتسب در مثنوی شاید از اشارت وی در المنقذ مأخوذ باشد ۱۸۱/الف. و قول وی در باب معرفت نفس ۲۲۰/ب. و اینکه نزد وی معرفت حق تابع معرفت ماسوی نیست ۲۲۱/ب. و نقد قول غزالی در کلام ابن عربی در فصوص ۲۲۰/ب. جهات شباهت و اختلاف وی با مولانا ۲۴۱/الف ــ ت. فقدان ذکر نام او در آثار مولانا و جهات آن ۲۴۱/پ ــ ت. و اینکه با وجود تکریم عطار و تا حدی شمس در حق او نباید عدم ذکر نام او را در آثار مولانا حاکی از عدم اعتقاد در حق او دانست ۲۴۱/ت. و شباهت بین تلقی وی از منطق با تلقی مولانا ۲۴۳/پ. و قول وی در باب جالینوس ۲۵۷/ت. و اینکه تشبیه تن به قلعه و تمثیل حس و جوی آب در مثنوی ظاهراً مأخوذ از وست ۲۶۲/ث. و قصهٔ دباغ مثنوی که از داستان کنّاس وی مأخوذ می نماید ۲۶۲/ج. و اینکه تشبیهٔ پادشاه به حوض و نیز قصهٔ خاربن نشاندن در میان راه ظاهراً مأخوذ از وست ۲۶۲/چ. و اینکه قصهٔ خدو انداختن خصم در روی مبارک علی علیه السلام در مثنوی باید از غزالی مأخوذ باشد ۲۶۲/ح. اینکه قصهٔ رومیان و چینیان، قصهٔ مور و کاغذ و قصهٔ اختلاف در شکل پیل هم در مثنوی مأخوذ از وست ۲۶۲/ت. و اینکه در کلام او هم مثل مثنوی اشارت الرضا بالکفر و حدیث من لم یرض بقضائی با هم ذکر شده است ۲۶۲/خ. و اینکه در کلام او هم مثل مثنوی اشارت کلّمینی و ارحنا با هم مقرون است ۲۶۲/خ. و تمثیل مور و نقش خط که مولانا آن را از وی اخذ کرده است ۳۱۷/پ.

غزالی، آثار: و کتاب المقصد الاسنی ۱۰۵/ض. رسالهٔ فیصل التفرقه ۲۲۶/پ. والمنقذمن الضلال ۲۴۱/الف. کتاب المستظهری و کتاب القسطاس المستقیم ۲۵۱/پ. و تهافت الفلاسفهٔ وی ۲۵۸/ب. و

کتاب الوسیط المحیط در فقه ۲۶۲/پ. ومشکات الانوار ۲۶۲/ب.

غفلت: و اینکه هرچند انسان را از توجه به کمال بازمی دارد و شرّ به نظر می آید چون مایهٔ قوام کار عالم است خیر است ۳۱۵/ت. و اینکه حبّ حیات انسان را بدان دچار می سازد ۳۴۰/ب. و اینکه استغراق در آن به نفس امّاره مجال می دهد تا انسان را به کفر و عصیان بکشاند ۳۴۰/ث. و اینکه عقل جزوی و علم بحثی آن را در انسان تمدید و تشدید می کند ۳۴۰/ج. و اینکه طول امل موجب تمدید آن است ۳۴۰/چ. که نوعی عصیان مستمر و موجب خذلان است ۳۴۰/چ. و اینکه چون انسان را در تصرّف نفس می گذارد گناه است و داعی بر التزام توبه ۳۴۱/الف. و اینکه منشأ آن گاه عجب و پندار، و گمان سلامت در حق خویش است ۳۴۲/الف. و اینکه استمرار در آن ممکن است ناشی از تقید به نام و ناموس ناپسند باشد ۳۴۲/ت. و اینکه استغراق در آن انسان را از نور حق محجوب می دارد و به کفر و انکار قول انبیا وامی دارد ۳۴۲/پ. و اینکه قدرت و غلبه از اسباب عروض آن است ۳۴۲/ث و اینکه قدرت و غلبه آن را بر فرعون چیره کرد اما بر سلیمان نکرد ۳۴۲/ ث.واینکه تسلیم بدان انسان را نازل به مرتبهٔ صاحب گنج بینوایی می کند که بر روی گنج است و پاره دوزی می کند ۳۴۳/خ.

غلام: و حکایت وی در شکایت از نقصان اجری ۲۶/ت. و قصهٔ شکایت کردنش از نقصان اجری که بیشتر بر عنصر گفتار مبتنی است ۱۵۹/ب، پ.

غلام خاص: و قصهٔ حسد کردن حشم که به علت کثرت استطراد و تداعی بی نتیجه ناتمام می ماند ۸۸/پ مأخذ آن در مجالس سبعه /۳۹۸چ.

غلام هندو: و قصهٔ تزویج او با امرد که هزل ظاهر قصه سرآخلاقی دارد و با آداب اقوام کهن مربوط است ۱۷۸/ت.

غوث: تعریف آن نزد صوفیه ۱۰۵/چا.

غیاث الدین، کیخسرو: جانشین علاءالدین کیقباد که در کوسه داغ ازسپاه مغول شکست خورد ۴۴/چ.

غیب: و اینکه ضرورت ایمان بدان سیر از بطن به ظهر و از ظهر به بطن را در فهم قرآن الزام می کند ۱۹۰/خ. که تعبیری از مالا تبصرون و عبارت از عالم امر و قلمرو ماورای شهادت است ۳۰۳/الف. و اینکه مفهوم آن نزد محیی الدین به غیب امکانی و غیب محالی تعبیر می شود ۳۰۴/ث. و اینکه عالم علم حق است ۳۰۴/پ. و اینکه درمعنی وسیع خود شامل تمام اموری است که از پیش حسّ غایب است ۳۰۷/الف. و اینکه عالم بیصورت و بیحد و هست نیست نما و نیستی وعدم هم تعبیری مربوط به آن است ۳۰۷/ب. تعبیری از عالم علم نسبی که کارگاه صنع حق و بازگشت بدان غایت سیر در مراتب است ۳۰۶/الف. و اینکه تصدیق بدان برای اهل خَبَر، اهل حال، و اهل شهود یکسان نیست ۳۰۹/ب. و اینکه عالم غیب از عالم خیال آغاز می شودوهر چه از عالم حس دورترمی شود فسحت و وسعت بیشتر می یابد ۳۰۸/ج. و اینکه قصهٔ عایشه و باران هم مثل قصهٔ زید شرط ورود به عالم غیب را عبور از عالم حس نشان می دهد ۳۱۰/الف.

غیبت: تعریف آن در نزد صوفیه ۱۰۵/چا.

غیر پرستی: که عشق در تعبیر لایب نیتس آن را الزام می کند ۲۷۵/الف. که نفی خودی به آنجا می کشد و موجب تزکیهٔ عاشق می شود ۲۷۵/پ، چ.

غیرت: تعریف آن نزدصوفیه و بحث در نحوهٔ استعمال ۱۰۵/خا. و اشارت رسول به غیرت حق که از

غیرت وی و غیرت سعد بیشتر است ۲۳۱/پ.

فاتح الابیات: شرح ترکی مثنوی و اشاره به عبدالله انصاری ۲۶۱/پ. شرح ترکی شیخ اسمعیل انقروی بر مثنوی ۳۹۷/ث.

فارقلیط: و ذکر آن در انجیل یوحنا ۲٤٤/پ.

فتح باب: تعبیری از حال مکاشفه که برای عارف حاصل می شود۳۳۸/ث.

فتوّت: که خانوادهٔ حسام‌الدین چلبی بدان منسوب بوده اند و آدابِ آن گرایش به صحبت و اجتناب از خلوت را الزام می کند ۳٦٤/ ث.کأس وشدّ وشلوارفتوت ۳٦٤/ث.

فتوح: تعریف در نزد صوفیه و منشا استعمال ۱۰۵/ دا.

فتوحات مکیه: و مفهوم حدیث رش نور ۲۲۱/ب. و قول تعریض‌آمیز منسوب به مولانا در باب آن ۲٦٤/الف. و قول محیی‌الدین در باب برزخ ۳۰٤/ث. و اینکه اصحاب مولانا بعضی مطالب آن را نامفهوم می یافته اند ۳۸۲/ث. و اینکه متشرعهٔ صوفیه از ین کتاب و از کتاب فصوص اقوالی استنباط می کرده اند که نزد آنها مستوجب انکار بوده است ۳۸۲/ث.

فتیان: و سابقهٔ رسم کبوتر بازی نزد آنها که نزد ناصر خلیفه هم تاحدی به رسم آنها مربوط بوده است ۷۸/ت. و اینکه تکرار لفظ فتی و جوانمرد در مثنوی حاکی از وجود این جماعت در محیط حیات اوست ۷۹/پ.

فخرالدین عراقی: که به صورت‌پرستی و شاهدبازی منسوب شده است ۲۷۷/ب. و علاقهٔ او به صحبت احداث ۲۷۳/پ.

فخر رازی: و اینکه نقش او در تحریک خوارزمشاه برضد بهاءولد درست نیست ۳٤و۳۵الف. و اینکه ناخرسندی بهاءولد از وی حاکی از سعی او در ایذاء بهاءولد نیست ۳۵/ج. و اینکه خروج بهاء ولد از بلخ و قلمرو سلطان نزدیک ده سال بعد از مرگ امام فخر بوده است ۳۵/ج. و قول وی در ابطال شیٔ بودن معدوم ۲٤۵/پ. که گویند در آخر عمر به تصوف علاقه نشان داد باآنکه درمخالفت باصوفیه مدتها اهتمام کرده بود ۲۵۸/ب. تشبیه او به شیر قصهٔ نخجیران و اشارت به اینکه عقل جزوی امثال وی به درک اسرار دین راه ندارد ۲۵۹/الف. و قول «العقل عقال» که از یک قطعهٔ منسوب به او مأخوذ است و نمودار بیحاصلی علم بحثی است ۲۵۹/ب. وتمایلات فلسفی او که موجب طعن مولانا و بعضی دیگر از صوفیه در حق وی شده است ۲۵۹/پ. قول محمد تازی و محمد رازی که صحت اسناد آن به وی محلّ تأمّل است ۲۵۹/ت. گرایش وی به تصوف و مکاتبهٔ ابن‌عربی با او ۲۵۹/ج. که حیرت و ضلال او از غلبهٔ وسواس علمی ناشی بود ۲٦۰ب.

فراست: و اینکه ینظر بنورالله در حدیث وصف فراست ایمانی است ۳۷۱/د.

فردانی: تعریف و منشأ استعمال ۱۰۵/ذا.

فرزین: و فرزین بند در بازی شطرنج ۱۱۹/پ.

فرعون: و اینکه موسی در مجاوبه با او مطالبی را عنوان می کند که اگرهم ناشی از وحی نبوت خوداو باشد وی از آن نمی تواند واقف باشد ۱۹/ب. که آمدن موسی را بخواب دید ۲۵/پ. که قصهٔ مجاوبات فرعون با او بیشتر متضمن عنصر گفتار است ۲٦/ت. و اینکه تقّید در چنبرهٔ حّس وی را از درک حال موسی مانع آمد ۲۸۹/الف،ب واینکه نیل به مرتبهٔ کشف که مقام موسی است به همین سبب برای وی ممکن

نیست ۲۸۹/پ. اینکه به سبب توقف در عالم حسّ نیل به مجرد ایمان هم برای وی ممکن نیست ۲۸۹/پ. و تفاوت بین انا ربکم الا علی که او بر زبان راند با اناالحق که حلاّج گفت ۲۸۰/ت. واینکه قدرت و غلبه از اسباب استمرار او در طغیان و غفلت بود ۳۴۲/ث. و اینکه وی تجسّم نفس و نفس پروی بود واصرار در تمسک به نام و ناموس از اسباب استمرار او در غفلت شد ۳۴۳/ح. و اینکه هر چند مولانا وی را نیز طالب و خادم معنی می داند مثل ابن عربی او را از شقاوت ابدی تطهیر نمی کند ۳۴۳/ح. واینکه غفلت ازحق، او و پیروان الگوی او را از لوازم عبودیت که قبول شریعت است مانع می آید ۳۴۳/خ.

فرعون و آسیه: که در نقل گفت و شنود آنها استمرار و وحدت در خلق و خوی فرعون در خطاب آسیه با او حفظ نشده است ۱۶۰/ب.

فرفوریوس: و جواب فرضی افلاطون به او ۲۵۶/ت.

فرق ثانی: و اینکه فنا همواره منجر به آن نمی شود ۳۸۸/ب.

فروزانفر: کتاب مأخذ تمثیلات و قصص مثنوی ۱۶۳/الف.

فروید: رجوع شود به: زیگموند فروید.

فرهنگ عامه: و نقش آن در زبان مثنوی ۹۳/ب. و کثرت اشارت به آداب و رسوم عامه در مثنوی ۱۱۰/الف — ث. و اینکه کثرت امثال و تعبیرات عامیانه از آنجا مأخوذست ۱۱۷/الف، پ. که وجود لغات ترکی و مغولی و یونانی در مثنوی هم ناشی از ارتباط مولاناست با آن ۱۱۶/الف — پ. و اینکه ذکر اشخاص یا چیزهایی که هر کدام به مناسبتی ضرب المثل و زبانزد عام بوده اند در مثنوی از آنجاست ۱۱۸/الف — چ. واینکه کثرت و وجود لغات مربوط به تفریحات و بازیها در مثنوی از آنجا ست ۱۱۹/الف — پ. و اینکه کثرت الفاظ فحش و لغات مستهجن در مثنوی از آنجاست ۱۲۰/الف — ت. و ارتباط اسرائیلیات و حکایات صالحین با آن ۱۷۳/الف. واینکه بعضی قصه های مثنوی که در نزد اقوام دیگر هم هست ظاهراً ازین منبع مأخوذ باشد ۱۷۷/الف.

فصوص الحکم: و اینکه محیی الدین آن را در خواب از رسول تلقی می کند ۲۹/ت. و نقش رؤیا در انشاء و تحریر آن ۳۲/ب. که شارحان آن طریقهٔ توحید وجودی ابن عربی را تقریر و از آن رفع اشکال کرده اند ۳۸۲/پ. و اینکه از شارحان آن شیخ صدرالدین قونوی و مؤیدالدین جندی فقط قسمتی از آن را بر شیخ خویش خوانده اند ۳۸۲/ت. فص محمدی در باب طیب و نساء و اینکه نماز قرةعین رسول است ۲۱۴/ج. فص شیثی در باب مرآت بودن انسان ۲۱۲/ت. فص ابراهیمی و اشارت در باب من عرف نفسه ۲۲۰/الف. فص ابراهیمی و نقد ابن عربی از غزالی ۲۲۰/ب. و فص الیاسی در آن ۲۴۹/پ. فص نوحی و یک قطعهٔ معروف در آن ۲۴۹/پ. فص آدمی و ابیات عربی آن ۲۶۳/ ج. و فص آدمی ۲۶۵/الف، ج. فص شیثی ۲۱۲/ج و ۲۶۵/الف. فص نوحی ۲۶۵/ت. فص سلیمانی ۲۶۵/ث. فص ابراهیمی ۲۶۵/ث. فص عیسوی ۲۶۵/ث. فص یونسی ۲۶۵/چ. فص خالدی در آن ۳۴۷/پ. فص ادریسی در باب اسم علی از اسماءالله الحسنی ۳۸۳/ث. فص محمدی دربارهٔ خدای مطلق ۳۸۴/پ.

فطام: از شیر باز کردن واینکه درمراتب حیات سیر از هر مرتبه به مرتبهٔ برتر بدون فطام از مرتبهٔ غذای مادون حاصل نمی شود ۳۰۵/ت. و اینکه حیات موقوف آن و در هر مرتبه مستلزم قطع از مألوفات است ۳۱۳/الف. و اینکه مرگ حال فطام را از عالم حس دارد ۳۱۳/چ.

فعل: و قدرت انسان برترک یا انجام دادنش در نزد معتزله که نشان احولی آنهاست ۲۴۸/ب. و

فلوطین: و سؤال او راجع به ارتباط عشق با موجود زنده که در کلام مولانا هم هست ۲۷۱/ت.

فنا: تعریف ومنشأ استعمال ۱۰۵/زا. قول در باب فناء ذات و فناء صفات ۱۰۵/زا. و مسألهٔ فنا در ذکر، و فناء کلی ۱۰۵/زا .فناءدرصفات یافناءدراوصاف که با فناء در ذات تفاوت دارد و تصور حلول واتّحاد را هم الزام نمی کند ۲۷۶/پ. و اینکه صوفیه آن را پایان خط سیری می دانند که از مرحلهٔ تبتّل و توبه آغاز می شود ۳۸۸/الف. که از خود رهایی و موت ارادی تعبیری از آن است و در واقع فناء از صفات بشری است اما بدون آن وصول الی الله حاصل نمی آید ۳۸۸/ت. و اینکه وجدان آن تجربهٔ باطنی است و در عبارت نمی گنجد ۳۹۰/الف.

فناء درشیخ: که نزد سالک آغاز تجربهٔ از خود خالی گشتن است ۲۷۶/پ.

فناء فی اللّه: که موجب بقاء باللّه است و قصهٔ شیر و گرگ و روباه در مثنوی این معنی را تمثیل می کند ۳۸۹/الف.

فواتح سُوَر: و تفسیر آنها نزد مولانا و ۲۰۶/ب.

فواید والد: تعبیر مولانا از معارف بهاء ولد ۲۶۷/الف.

فیثاغورس: و قول در باب منشأ موسیقی ۲۵٦/ب.

فیض: واینکه استمرار فیض از ذات مفیض موجب سیر الی الکمال در مورد تمام کاینات است ۳۳۲/چ.

فیلسوف: و اینکه پشت به گنج دارد و ازین رو بدان دست نمی یابد ۲۸/چ.

فیه مافیه: که مندرجات آن مجالس مولانا و مذاکرات آن را تصویر می کند ۵۵/ب. و اینکه از آن در فهم و کشف اسرار مثنوی فواید بسیار به دست می آید ٥٦/ الف. و اشاره‌یی که در آن به ولایت و قوم و تبار مولانا هست ۵۸/ت.

قابلیت: و اینکه در فعل و صنع حق قابلیت مصنوع شرط نیست ۳۱٦/ث. و اینکه اگر قابلیت شرط می بود هیچ معدومی به هستی نمی آمد ۳۱٦/ث. و استعداد قوابل که فعل حق بر آن متوقف نیست ۳۷۸/چ. نفی قابلیت هم متضمن نفی سنة اللّه که سنّت خلاقهٔ اوست نیست ۳۷۸/ح.

قابیل: و اینکه گورکنی که وی از زاغ آموخت رمزی از اعتماد انسان بر عقل حسیّ است ۲۹٦/ب.

قاضی و صوفی: در قصهٔ مرد رنجور که بیشتر بر عنصر گفتار مبتنی است ۱۵۹/ث.

قاف: وصف کوه قاف ٦۹/چ.

قافیه: و طرز تلقی مولانا از آن در مثنوی و دیوان ۱٤۱/الف. اینکه قافیه اندیشی گاه مولانا را به تعبیرهای نامقبول وامی دارد ۱٤۱/ ب—ت.

قانعی طوسی: که با وجود طعن در سنائی در پیش مولانا از در تسلیم درمی آمد ٥٤/پ. و اقدام وی به نظم کلیله و دمنه ۱٦۵/ت. و اینکه مناقشهٔ او با مولانا در باب سنائی مربوط به مسألهٔ جواز تضمین آیات در شعر بوده است ۱۹۱/الف. واینکه مولانا بر رغم مناقشهٔ وی اخذ و تضمین قرآن را متضمن تبرّک و تیمّن می داند ۲۰۸/ت.

قبض اعمی: وتحقق و بیع و تاوان در مورد فقدان رؤیت ۱۰٦/ر.

قبض وبسط: تعریف نزد صوفیه و در کلام مولانا ۱۰۵/ژا.

قبطی و سبطی: و داستان آب نیل، و اینکه مولانا در نقل حکایت به مناسبت به تبدیل مخاطب می پردازد و در اشاره به مثنوی قبطی مخاطب نیست ۸۵/ث. که نقل داستان آنها در قصهٔ مجاوبات موسی و فرعون مغایرت با تاریخ محسوب است ۱٦۱/ت. و اینکه در احتجاج آنها سخن از نخل مریم در میان می آید ۲۰۱/ث.

قبله: و تحری آن در نماز ۱۰٦/ز.

قدرت و غلبه: و اینکه در نزد فرعون موجب استمرار در طغیان و غفلت بود، اما در نزد سلیمان موجب آن نشد ۳٤۲/ث.

قَدَری: و اینکه معتزله را هم قدری و قدریه خوانده‌اند ۲٤٦/ب، ت. واینکه به سبب شرک خفی که لازمهٔ قول وی در اسناد فعل به عبد است قدریه را مجوس امّت خوانده‌اند ۳۲۲/پ.

قرآن: و اخذ بعضی امثال آن در مثنوی ۷۵/الف. وکثرت نسبی لغات مأخوذ از آن در مثنوی ۱۰۳/الف—ث. و تعبیرات مأخوذ از آیات و الفاظ آن در مثنوی ۱۰۳/ب—ث. و اینکه زمینهٔ فکر و بیان مثنوی بیش از هر چیز متأثر از قرآن است ۱۸۵/الف. اینکه حرفهٔ وعظ و تذکیر مولانا تبحّر در قرآن را بر وی الزام می کرد ۱۸۵/ب. و اینکه تأثیر قرآن هم در لغات و تعبیرات مثنوی پیداست هم در معانی و افکار آن ۱۸۵/ث—چ. و اینکه اشارات قرآن را مولانا بی هیچ تأویل می پذیرد و هرگونه چون و چرا را در آن باب ناروا می داند ۱۸٦/الف. و بیان آنکه قرآن رسن است و جز آنکه میل گرایش به بالا دارد از تمسک به آن نجات نمی یابد ۱۸۷/ب. و اینکه قرآن ورای ظاهر باطنی دارد و اشارت حدیث در این باب ۱۸۸/الف. واینکه تأویل قرآن را به اعتقاد مولانا باید از قرآن جست، و از کسی که آتش در هوس زده است و ظاهراً مراد الراسخون فی العلم باشد که در صحت این دعوی اختلاف است ۱۸۹/الف، ب. اینکه قرآن بر وفق قول مولانا، هفت توست و بطن چهارم آن را جز خدای نداند ۱۸۸/ الف، پ. و اینکه توقف در ظاهر موجب فزونی عجب و انحراف از سیر معنی است ۱۸۸/ت، و اینکه جواز تضمین آیات آن در شعر محل اختلاف بوده است ۱۹۱/الف، ۲۰۸/ت. و اینکه هرکس با قرآن انسی دارد، بعضی موارد را نیز که در مثنوی اشارت یا تصریح به اخذ نیست می تواند با مأخذ قرآنی منطبق کند ۱۹۱/پ، ت. و اینکه اقتباس از قرآن در مثنوی گاه با اخذ از یک تعبیر و گاه بدون نظر به معنی قرآنی لفظ صورت می گیرد ۱۹۱/ث—چ. و اینکه گاه ضرورت وزن گویندهٔ مثنوی را وامی دارد تا ضمن اخذ واقتباس در بعضی الفاظ تصرف جزئی کند ۱۹۲/الف. و اینکه استنباط معانی مختلف در موارد مختلف اخذ و استشهاد از آیات واحد، متضمن تناقض نیست و با یکدیگر تطبیق پذیرند ۱۹۳ ب—ر. واینکه بعضی تعبیرات را که مولانا از آن اخذ می کند در معنی مجازی بکار می برد ۱۹٤/الف. و اینکه غیر از گویندهٔ مثنوی اشخاص قصه هم به آیات قرآن تمسک می کنند ۲۰۰/الف. و اینکه در باب قرائت آن هم در مثنوی گه گاه بحث هست ۲۰٦/الف. و اینکه مخاطب آن اهل هدایت هستند و به همین سبب اهل ضلال جز ظاهر آن را درک نمی کنند ۲۰۸/ب. واینکه عوام متشرعه از تدبّر در آن و درک لطایف محروم‌اند ۲۰۸/پ،ت. و اینکه ترک ادب در اشارت بدان در مثنوی محل نقد است هر چند از باب احساس انس و الفت دایم بنظر می رسد ۲۰۸/ث، ج. و اینکه تصویر عالم در مثنوی خطوط اصلیش مأخوذ از قرآن است ۳۰۳/الف.

قره‌طای: و مدرسهٔ او ۳/پ. امیر جلال‌الدین که به اصرار او در سلطنت علاءالدین کیقباد دوم دو برادرش هم شریک شدند، وفات ٦۵۲. ٤٤/ح.

قزح: مقایسه شود با یادداشت شمارهٔ ۱٦ مربوط به ۱۲۸/ت.

قزوینی: و کبودی زدن اهل آن ۱۱۲/پ. و اینکه اهل آن به سبب واقع بودنش در ثغر ملاحده در آن ایام اهل قزوین به فروسیت و پهلوانی تظاهر می کرده اند ۱۱۲/پ. و کبودی زدن قزوینی که قصهٔ وی متضمن نقد اجتماعی است ۱۸۲/الف و ۳۷۱/ذ.

قُصّاص: و مذکّران که ذکر عجایب خلقت در نزد آنها رایج است ٦۹/چ. و اینکه بعضی حکایات مثنوی در باب سیرت رسول و صحابه از روایات آنها مأخوذ است ۱٦۸/ب.

قصر: در قصهٔ ابلیس ومعاویه که باید به دوران امارتش در شام مربوط باشد نه عهد اقامت در مدینه ۱۵۳/ت.

قصّه: واینکه بعضی انواع آن بیشتر بر عنصر گفتار تکیه دارد ۲٦/پ. و اینکه نزد مولانا رمز معنی محسوب است ۸۸/ث. و اینکه در مثنوی غالباً مشتمل بر معنی رمزی است ۱۵۱/الف. و اینکه مولانا آن را همچون پیمانه‌یی تلقی می کند و سرّ قصه را که رمز آن است در حکم دانه و مظروف پیمانه می داند ۱۵۲/الف. و اینکه شرح آن در مثنوی قصه های مثنوی را قابل طبقه‌بندی می کند ۱۵۲/ب. و اینکه خواب‌آور بودنش ناشی از آن است که مخاطب آن عقل خود آگاه نیست ۱۵۳/خ. و اینکه تمثیل آن گه گاه در مثنوی وافی به مقصود نیست ۱۵۵/الف. و اینکه غالب اشکالهایی که در باب حکایات مثنوی است و مولانا را گه گاه در مورد آنها به دفع دخل مقدر وامی دارد به قالب قصه ها مربوط است ۱۵٦/ث. و اینکه مولانا گاه بعضی اجزاء آن را تأویل می کند ۱۵۷/الف. و اینکه پاره‌یی قصه های مثنوی بیشتر بر عنصر گفتار مبتنی است و تعلیق و دگرگونی ندارد ۱۵۸/الف، ب. و اینکه وحدت و استمرار در خوی و خصلت اشخاص قصه گاه در حکایات مثنوی نیست ۱٦۰/الف، ب. و مغایرت با تاریخ که در بعضی قصه ها هست ۱٦۱/الف. و اینکه تنوع قصه در مثنوی از ویژگی های آن است ۱٦۲/الف. که در مثنوی گه گاه صورت گسترش یافته‌یی از مضمون اشعار خود مولانا یا سایر شاعران بنظر می رسد ۱٦٤/الف، ب. و اینکه حکایات راجع به اولیا و مشایخ همواره نوعی جنبهٔ رمزی دارد ۱٦۹/ب. اینکه در قصه هاي تاریخی هم جنبهٔ تاریخی آنها منظور نیست منظور سرّ آن قصه هاست ۱۷۰/الف. واینکه تعدادی قصه های مثنوی در باب صوفیه و مشایخ خانقاه است ۱۷۲/الف. واینکه بعضی حکایات مثنوی در بعضی مآخذ هست اما وجود نظایر آنها در نزد اقوام دیگر حاکی از منشأ عامیانهٔ آنهاست ۱۷۷/الف. و اینکه قصهٔ مستهجن در مثنوی ناظر به هزل نیست به سرّ معنی نظر دارد ۱۷۸/الف، ب. و جنبه های رمزی که در حکایات طولانی مثنوی است ۱۷۹/الف ــ چ. و اینکه جنبهٔ رمزی در قصه های کوتاه مثنوی هم هست ۱۸۰/الف، ث. و قصه های کوتاه مثنوی که غالباً از مقولهٔ لطایف و نوادر محسوب است ۱۸۰/الف. واینکه پاره‌یی قصه ها در مثنوی مربوط به احوال اشخاص مشهور یا شوخی هایی در باب اهل بلاد خاص است ۱۸۳/الف، ث. واینکه در قصه های مربوط به حیوانات هم اشخاص قصه در احتجاجات خود احیاناً تمسک به آیات دارند ۲۰۲/الف.

قضا: و اینکه حصر همهٔ امور بدان جهد سالک را نفی می کند وجایی برای سلوک نمی گذارد ۲۸/پ. و اینکه رضای بدان مستلزم رضای به کفر نیست ۲۱۱/پ.

قطب: تعریف و منشأ استعمال ۱۰۵/ژا.

قطب الدین شیرازی: و قول وی در باب رؤیا و تلقی حقایق در نوم ۳۲/پ. و قصهٔ صدر جهان و فقیه که مولانا آن را برای وی نقل کرد ۱۷۱/ب. و ردّ معتزله در شیئ بودن معدوم ۲٤۵/پ. و قصهٔ صدر بخارا

که مولانا بر سبیل تمثیل به جهت وی نقل می کند ۲۷۸/ث. واینکه وی در قونیه منسوب به حوزه شیخ صدرالدین بود و ملاقاتش هم با مولانا باید بعد از سنهٔ ۶۶۷ روی داده باشد ۲۸۴/ب،پ. و اینکه غرور علمی او و استغراقش در خودی مولانا را به نقل و تمثیل قصهٔ فقیه خواهنده و صدر جهان بخارا برای وی واداشت ۲۸۴/ب، ت.

قطب بن محیی: و علاقهٔ وی به مثنوی ۳۹۶/ح.

قلب: و حدیث مربوط به قلب بندهٔ مؤمن ۲۱۲/ت. که لطیفهٔ روحانی انسان و باطن روح و سر نفس محسوب است ۳۳۴/ث. و اینکه صوفیه آن را جوهری نورانی و مجرد که متوسط بین روح و نفس است خوانده‌اند ۳۳۷/الف. واینکه معرفت وقتی برای قلب حاصل شدنی است که تزکیهٔ باطن آن را از غبار تعلقات نفسانی پاک کرده باشد ۳۳۷/الف. و حدود تعلق آن به قلب صنوبری ۳۳۷/ب، ت. و اینکه در نزد عارف قلب در حکم اصل است و صورت عالم حکم مرآت آن است ۳۳۷/ح. واشارت‌به اطوار قلبی ۳۳۸/الف. واینکه بینش قلبی مایهٔ نجات است و انسان به خطا نجات خود را به عقل منسوب می دارد ۳۳۸/ب ــ ت.

قلعهٔ ذات الصّور: وجنبهٔ رمزی آن با حکایت پادشاه و سه پسر ۲۸/ح. و مأخذ قصه در مقالات شمس و ارتباط مضمون آن با داستان طبیب غیبی در حکایت پادشاه و کنیزک ۲۸/ح. و جنبهٔ رمزی که در آن هست ۱۷۹/چ. و مأخذ آن در روایت شمس و جنبهٔ رمزی آن در نقل مولانا ۱۸۴/ث، ج. و ارتباط با قصهٔ گل به صنوبر چه کرد ۱۸۴/ث. و قصهٔ شهزادگان که آخرین حکایت مثنوی است نیز مثل قصهٔ پادشاه و کنیزک که اولین حکایت آن است به طور رمزی نشان می‌دهد که نیل به کمال جز با ارشاد و هدایت کاملان حاصل نمی شود ۳۹۱/ت،ث. این قصه که در مثنوی ناتمام می ماند تمام آن در مقالات شمس هست ۳۹۱/ت. تأویل قصه و رمز حال شهزادگان ۳۹۱/ث. و قصهٔ شهزادگان که وجود آنها رمزی از عقل و زهد و معرفت باشد ۳۹۲/ب.

قلعهٔ یاغی: و اینکه وجود سابقه‌اش در کلام غزالی ممکن است از مقالات شمس مأخوذ باشد ۲۶۷/ت.

قلم: واینکه در دست کاتب از خود اختیار ندارد و به ارادهٔ او می گردد ۳۱۸/الف.

قوت‌القلوب: واشارت بدان در مثنوی ۴۷/ث، ۲۶۱/ب. تصنیف ابوطالب مکّی و ذکر نام آن در مثنوی ۲۶۱/الف.

قول: اول من قیاس ابلیس ۱۰۶/ت.

قونیه: و وجود تعداد کثیری از خراسانیان در آنجا در دستگاه سلاجقهٔ روم ۳۱/الف. و اینکه در روایت ولدنامه راجع به بهاءولد وقتی قونیه گفته می‌شود گاه مراد خصوص شهر نیست تام خطّهٔ روم است که قونیه تختگاه آن محسوب است ۴۲/ث. تختگاه سلجوقیان روم وتاریخ و سکنهٔ آن ۴۴/ب. بعد از علاءالدین کیقباد در دست اخلاف وی غالباً حکومت بی‌ثباتی داشت ۴۴/ح.خ.

قیاس: نزد فقها، و نفی و ردّ آن در نزد ظاهریه و اهل حدیث ۱۰۶/ت. و اینکه آنچه مولانا آن را نفی می کند قیاس معمول در نزد معتزله است نه قیاس معمول نزد فقهاء حنفی ۱۰۶/ت.

قیاسات تمثیلی: عنصر اصلی در بلاغت منبری و در سبک بیان مولانا ۷۰/الف و مابعد.

قیاس اقترانی: و اینکه مشتغلان بدان صانع راجز به وسیلهٔ مصنوع درک نمی کنند ۲۴۲/پ.

قیامت: و توصیف آن در مثنوی ۳۲۵/الف،ب. و اینکه رسول تحقق قیامت روحانی است ۳۲۶/ت و ث. و اینکه دنیا به کوه می ماند هر صدایی را به صورت صدا باز می گرداند ۳۲۵/ت.

قیس و لبنی: مأخذ داستان عاشق دراز هجران. ۱۵۹/ الف.

کاتب وحی: وارتداد او از وهم و اینکه قصهٔ مولانا در این باب به احتمال قوی خلطی باشد بین داستان عبدالله بن سعدبن ابی السرح و عبدالله خطل ۱۸۶/پ ـ ت.

کاروان عرب: و معجزهٔ رسول، که مأخذ آن ممکن است روایات قُصّاص باشد ۱۷۴/الف.

کاشان: و عمر در شهر کاش ۱۷۰/پ.

کافر که مهمان رسول شد: و اینکه مولانا در نقل قصه به مناسبت مناجات هم می کند ۸۱/ت،ث. و اینکه چرا مولانا در نقل قصهٔ شهادت گفتن وی به صیغهٔ مع الغیر سخن می گوید ۸۴/ت. که ظاهراً نقل آن ناظر به جنبهٔ ترهیبی و ترغیبی باشد ۱۷۴/ب.

کبرویه: و اینکه بهاءولد و عطار هیچیک به آن طریقه منسوب نبوده اند ۳۹/ب.

کبوتربازی: و نقش نی در راندن و پرواز دادن آن ۷۸/ت.

کبودی: و خال کوبیدن نزد قزوینی ها ۱۱۲/پ.

کتاب: و اینکه در مثنوی از قرآن به کتاب و همچنین به ذکر و نُبی هم تعبیر می شود ۲۰۸/الف. و اینکه اورثنا الکتاب کنایه از آن است که خداوند عارفان را بر رموز و اسرار واقف می سازد ۲۰۷/ب.

کثارسیس: در مفهوم تطهیر و تزکیهٔ نفس نزد ارسطو ۲۵۶/پ.

کثرت: و اینکه کثرت ظهورات در وجود قادح در وحدت ذات نیست ۳۸۳/پ.

کدبانو و نخود: که مولانا در قصهٔ آن لزوم تحمل درد و محنت را برای نیل به تصفیهٔ نفس نشان می دهد ۳۱۳/پ.

کرامیه: و سابقهٔ فعالیت آنها در خراسان که حتی در عهد فخر رازی و دوران کودکی مولانا هم در هرات فعالیت داشته اند ۲۴۹/ب.

کربلا: ضرب المثل در مورد محل رنج وابتلا ۱۱۸/پ.

کرتیزشنو: در شهر افسانه ها با کور دوربین و کرتیزشنو ۷۶/ب.

کردومرد: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/ت.

کرم: واینکه مشرکان به کرم درون سرگین می مانند و چون آنجا از رشّ نور حق بی بهره اند در ظلمت شرک می مانند ۲۲۱/ب. واینکه انسان به کرم حقیری می ماند که در درون سیب است و تا وقتی آن را نشکافد از درخت و باغ و آنچه ماوراء سیب است خبر نمی یابد ۲۹۴/الف.

کسائی: و اخذ از یک شعر او در دیوان کبیر ۱۳۱/ الف.

کسنوفانس: واشاره به قول وی درباب خدا ۳۷۹ /ب.

کسرشهوتین: که عبارت از مبارزه با شهوت بطن و شهوت نکاح است ۳۶۵/ الف،ب.

کشتی: و قصهٔ آن درویش که در کشتی متهمش کردند ۱۷۵/پ.

کشف غطاء: رجوع شود به: یقین ۱۰۵/گا.

کف: واینکه در حکایت پیل و اختلاف در شکل آن کف دست کف دریا را برای مولانا تداعی

می کند ۸۷/ ب —ت.

کفتار: و اینکه سادگی و گولی او موجب صید شدنش می شود ۶۹/ج.

کفر: و اینکه رضا به کفر کفرست ۳۲۳/چ،ح. نیزرجوع شود به :رضا.

کلام: و طرز تلقی مولانا از متکلمان و کلام ۲۴٤/الف. اینکه مولانا اهل کلام را باحث و مفلسف می خواند و بدین عنوان آنها را تخطئه می کند ۲۴٤/ب. و وجود تعدادی اصطلاحات متکلمان در مثنوی ۲۴۵/الف.

کلب معَلَّم: و اینکه صیدوی حلال است ۱۰۶/ر. که آنچه صید کند حلال است و تشبیه نفس ریاضت یافته به او ۳۴٤/الف.

کلی طبیعی: و تمثل به مفهوم آن در مثنوی ۲۴۲/پ.

کلیله و دمنه: ترجمهٔ ابوالمعالی و نقل عبارت کلّ سرّجاوزالا ثنین ~ در نسخ جدید آن ۱۰۰/ب. که برای دفع ملال می خوانند ۱۵۲/ث. و حکایت باب بوم و غربان که قصهٔ وزیر جهود آن را به خاطر می آورد ۱۷۳/پ. و اینکه قرآن خواندن غافلان با خواندن کلیله تفاوت ندارد ۱۸۷/الف.

کمال الدین حسین: خوارزمی از مشایخ کبرویه، و مؤلف جواهر الاسرار در شرح مثنوی ۳۹۷/ت.

کمال ده: از اهل آقشهر سرایندهٔ مناقب نامهٔ منظوم ترکی ۳۰/پ.

کماهی: تعبیری از حقیقت اشیاء که رسول راست و عام خلق از آن بی بهره اند ۳۴۹/ت،ث.

کمپیر کابلی: در قصهٔ آن پادشاه زاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود ۲۶/ث.

کمیل بن زیاد: و خبر او در باب حقیقت و تفسیری که وی در این باب از قول امام نقل می کند ۳۷۶/ت.

کن: و اینکه اعیان ثابت در اجابت آن امر، از عالم عدم مضاف به عالم وجود می آیند ۳۰۷/ب. واینکه آن را کلمة الحضره خوانند ۳۰۷/پ.

کنز: رجوع شود به: گنج.

کنعان: پسر نوح و اینکه مکالمهٔ فرضی بین او و پدرش را مولانا به صورت خطاب تقریر می کند ۸۶/ب.

کنگره: و تمثیل نور و کنگره والزام به ویران کردن کنگره هرچند نوعی توحید وجودی را متضمن است ناظر به جنبهٔ وقوعی نیست ،مفهوم شهودی دارد ۳۸۵/پ.

کنیزک: که در قصهٔ پادشاه و کنیزک آنچه مایهٔ بیماری اوست خود بیماریی بیمارگونه است و منشأ آن جز صورت و رنگ و بوی ظاهر نیست ۲۸۲/پ—ث. و اینکه وجود وی رمزی از «روح در بند خودی مانده» است که تا از آن رهایی نیابد به عشق برتر که عشق پادشاه است راه نمی یابد ۲۸۳/ج. واینکه عشق او به زرگر و نجات از آن نشان می دهد که عشق صورت هم متوجه به مجرد صورت نیست ۲۸۵/پ.

کودک: در قصهٔ پادشاه جهود و آتش که ممکن است قصهٔ او مأخوذ از آداب شمنی باشد ۲۹٤/ث وتمثیل سفال و جواهر که در بازی آن دو را با هم اشتباه می کند ۳٤۰/پ.

کوردوربین: در شهر افسانه ها با کر تیزشنو و برهنهٔ درازدامن ۷۶/ب.

کور و کبود: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/ث.

کوزهٔ شکسته: واشارت به این تجربه در خرید سفال در کلام برهان محقق و قول ذوجانس کلبی

۲۶۷/پ.

کوسه: و حکایت او با امرد در خانقاه و قصه دب بردن صوفیان بر امرد در آنجا ۲۷۷/الف. که قصهٔ آنها شیوع رسم شاهد بازی را در خانقاه‌ها نشان می دهد ۳۶۸/پ.

کون و فساد: در عالم حس ۳۱۱/الف.

کوه: واینکه دنیا به کوه می ماند هر صدایی را به صورت صدا باز می گرداند ۳۲۵/ت.

کهربا: وصف آن در مثنوی ۶۹/چ.

کیس: مسألهٔ کیس و حکم سارق در آن باب ۱۰۶/ر.

کیمیاخاتون: دختری که پروردهٔ حرم مولانا بود و مولانا اورا به شمس تزویج کرد ۵۱/پ.

گاوبحری: در قصهٔ گاو عنبر ۶۹/ت.

گاوسیاه: و تشبیه آفتاب و ماه روز قیامت به آن در مثنوی ۲۶۷/ب.

گدایی: و دریوزگی که بعضی مشایخ آن را جزو تربیت و موجب نیل به تزکیه دانسته اند ۳۷۵/ث.

گرج: و ذکر نام آنها در قصهٔ مربوط به عهد فرعون ۱۹/پ.

گره: و گره گشایی مشتغلان به علم بحثی که یادآور حال آن مرغ است که همهٔ عمر را صرف گشودن و بستن گره می کند ۲۸۶/ح. و تمثیل مرغ که اشتغال به بستن و گشادن آن وی را ازپرواز در اوج‌ها باز می دارد ۳۴۰/ج.

گره گشایی: در قصه، که ضمن قصه های مبنی بر گفتار نیست ۱۵۹/ت.

گفتار: و اهمیت عنصر گفتار در بعضی قصه‌ها ۲۶/ت. واینکه قصه های مبنی بر آن غالباً تعلیق و دگرگونی ندارد ۱۵۸/ب.

گل: و نسبت بوی گل با آن ۹۱/ت.

گل وبلبل: رجوع شود به:شمع و پروانه ۱۵۶/ج.

گنج: و رمز گنج‌نامه و تیری که طالب گنج می اندازد ۲۸/ث. و اینکه گنج از طالب دور نیست ۲۸/ث. و اینکه فیلسوف پشت به گنج دارد و به این جهت به آن راه نمی برد ۲۸/ح. و حدیث گنج مخفی در روایات صوفیه ۲۱۲/ث. و اینکه اهل غفلت به صاحب گنج بینوایی می‌ماند که بر روی گنج عمر خود را در دکان پاره دوزی تلف می کند ۳۴۳/خ. و حکایت مرد میرات یافته که رمزی از پایان حال مولاناست ۳۹۲/ب.

گندم: و حاصل آن در قصهٔ سؤال موسی درباب هلاك خلق، که تمثیل آن متضمّن نفی کل اسباب و اغراض نیست ۳۲۳/ث.

گنوسی: و روایت نغمهٔ مروارید درباب تمثیل روح در عالم ۲۶/ث.

گوته: و انعکاس مضمون نی مولانا در بعضی تعبیرات دیوان شرقی به شیوهٔ خاص وی ۳۹۹/پ.

گوسالهٔ سامری: و خطاب موسی به آن مست خیال که به صدای او دل می‌بندد ۳۵۲/ج.

گوشیار: منجم و شاگرد مغروری که داشت ۲۸۴/ت.

گیلان: و قصهٔ گیلانی با درویش که حاکی ازنامساعدی هوای آن سامان است ۱۸۳/الف.

مادر: و تمثیل کشتن وی آنجا که رمزی از نفس است ۳٦٤/پ.

مار: و اینکه چگونه مرغ را صید می کند ٦۹/ث. و اینکه در قصهٔ مارگیر و آفتاب بغداد رمزی از نفس است ۳۳۹/ث.

مارکر: حیّهٔ صمّاء و قصه های مربوط به آن در دمیری ٦۹/ج.

مارگیر: و قصهٔ اژدهای افسرده که درتصویرمعرکه‌وی‌مولانا قدرت قصه‌پردازی فوق‌العاده نشان می دهد ۱٤٤/ح. و اژدهای افسرده که سرّ آن ناظر به نفس امّاره است ۱۵۳/ب. و اینکه مولانا در نقل آن قدرت در توصیف و مهارت در قصه‌پردازی را نشان می دهد ۱٤٤/ح. و قصهٔ آنکس که ماروی را ربود نشان می دهد که آدمی خیر و شرّ خود را تشخیص نمی دهد ۳۱۵/الف. و قصهٔ اژدهای وی و آفتاب بغداد ۳۳۹/ث.

مازاغ: و اینکه اشارت به ترك ماسوی است به اهل حسّ، از جانب رسول که صاحب این مرتبه بود ۲۰۷/پ. و عقل مازاغ که تعبیری از عقل وحیی است ۲۹٦/پ.

ماسوی الله: یا ماسوی که تبتّل عارف وی را بــکلّی از آن منقطع می کند ۳٦۳/ب.

مال: و اینکه مال صالح که مرد صالح دارد مذموم نیست ۲۲٤/پ.

مالبرانش: و قولش در رؤیت فی الله که درنمازعارف درحکایت دقوقی هم نظیر آن هست ۱۵۳/چ.

مامضیٰ: و اینکه اشارت به این قوم درمثنوی بهانه‌یی برای ذکر نام حسام الدین بوده است ٤/ح.

ماوراء اسباب: عالم ماوراء حس که حکم ارتباط علت و معلول در آنجا حاکم نیست ۳۱۷/ب. و اینکه عدم توجه به آن انسان را به اعتماد بر فعل خویش وامی دارد و از «استثناء» که توجه به مشیت حق است بازمی دارد ۳۱۹/ث.

ماوراء حسّ: و اینکه منکر فقط چون از ظاهر نمی تواند تجاوز کند در قبول آن اظهار تردید می کند ۲۹٤/پ.

ماهی: و تفاوت حال وی با «جزماهی» و مراتب اهل سلوك در تمثیل حال آنها ۳٤۱/پ. و زنده شدنش در قصهٔ خضر و موسی، و اینکه شامل رمزی از حیات روحانی سالك در غلبه بر ظلمات نفس است ۳۵۲/چ.

مبارا: که نوعی طلاق است ۱۰٦/د.

مبدع: و اینکه مبدع بودن حق از آن روست که از عدم صرف هستی به وجود می آورد ۳۰۷/ب. که عالم را از لاشیٔ و لیس مطلق به وجود می آورد ۳۸۱/الف.

متنبّی: وعلاقهٔ مولانا به دیوان او که شمس وی را از آن منع می کرده است ۱۲۳/ت. اینکه تأثیر شعر متنبّی در مولانا از دیوان کبیر وفیه مافیه هم مثل مثنوی برمی آید ۱۲۳/ث. اینکه شاید توجه به ابوالعلاء المعرّی هم نزد مولانا ناشی از علاقهٔ معرّی به متنبّی باشد ۱۲۷/پ. بعضی مضامین او که درمثنوی مأخوذاست ۱۲۷/ث، ج.

مترسّمان: و اینکه نزد بعضی از آنها شاهد بازی رایج است ۲۷۷/الف. که در ظاهر عبادات و معاملات یا در صورت ریاضات متوقف می شوند ۳٤٦/ت. و اینکه از صوفیه کسانی که گه گاه در مثنوی مورد طعن می شونداین متشبهان به‌قوم و پاسداران ظواهرآداب و رسوم آنها هستند ۳٦٦/پ. و اینکه مولانا آنها را نقش درویش می خواند و به تیغ چوبین تشبیه می نماید ۳٦٦/ت. و اینکه آلایش به شاهد بازی و اشتغال به رقص و سماع مبنی بر شهــوت مربوط به آنهاست ۳٦۷/ح. که خرقه‌پوشی آنها وسیله‌یی برای خودنمایی است،

۳٦۸/ت.

مثال: تعبیر از قصه که به عنوان شاهدنقل می شود ۱۵٤/پ،ت. تعبیر از معنی رمزی آن در کلام صدرالدین قونوی ۱۵٤/ث. درمفهوم حاصل تمثیل ۱۵٤/چ.

مِثْل: و بیان تفاوتش با مثال ۱۵٤/پ.

مَثَل: قول مأثور یا عبارت مشهور که تعداد قابل ملاحظه یی ازآنها با لفظ یا مضمون به زبان عربی در مثنوی هست ۹۹/ب— پ، ۱۰۰/الف—پ. و اینکه امثال مثنوی غالباً عین و احیاناً جزو لفظ عربی را همراه دارد ۱۰۰/الف— پ. امثال فارسی که هم تعــداد زیادی از آنها در مثنوی هست ۱۱۷/ب— پ.تعداد زیادی امثال عربی که در مثنوی هست ۱۲۸/پ. تعبیری از قصه ۱۵٤/پ، ت.درمفهوم آنچه از تمثیل حاصل می شود ۱۵٤/ج. و اینکه در مثنوی اخذ و نقل امثال قرآنی مبنی بر حکمت وموعظهٔ حسنه است ۱۹٦/الف.

مثنوی: و اینکه عدم افتتاح آن با حمد و بسمله یک و یژگی آن محسوب است ۱/الف. واینکه ابترماندنش مایهٔ طعنی نشده است ۱/الف. و اینکه با وجود ناتمام ماندنش چیزی ازپایانش را مولانا به اشاره بیان می دارد ۱/ب. و نقش اصرار و درخواست حسام الدین در نظم و تطویل آن ۲/الف. و مجالس نظم آن ۲/پ. شیوهٔ املاء مثنوی و اینکه در نظم ابن فارض و شیخ شبستری هم نظیر دارد ۲/پ. و اینکه مجالس نظم آن شبها و گاه روزها بوده است ۳/الف. و اینکه آغازاملاء آن چهارسالی قبل از٦٦۲ و پایان آن چند هفته ای قبل از ٦۷۲ بوده است ٤/الف. اینکه تمام مدت اشتغال به نظم آن با تأخیری که بین دفتر اول و دوم روی داده است چهارده سال باید بوده باشد ٤/الف. منظومهٔ تعلیمی صوفیانه که تذکرهٔ واقعات شخصی گوینده هم هست ۳/ت. تعداد ابیات دفاتر شــشگانه آن ٤/الف. و اینکه جوّ روحانی آن ورای قلمرو تاریخ است ٤/ب. و اینکه انعکاس حوداث و احوال زندگی در آن به پرتو نوری که درون معبد بتابد می ماند ٤/ت. و سابقهٔ بحر رمل در تقریر معانی مشابه آن از عهد رودکی و عطار ٤/ث. و اینکه در تمام دفاتر آن جای جای اشارتی به حسام الدین چلبی دارد ٤/چ. و اینکه به نام شمس و صلاح الدین هم در آن اشارتها هست ٤/ح. و اینکه تأخیر دفتر دوم ممکن است نزد مولانا اشارت به لزوم آمادگی حسام الدین جهت یك ولادت ثانی بوده باشد ٦/پ. دفتر سوم و اینکه مقارن آغاز این دفتر هم حسام الدین راامراض جسمانی مانع ازجد کردن درمطالبهٔ نظم آن بوده است ۷/الف و اشارت مولانا در آغاز دفتر چهارم به پویندگی و بالیدن آن که مدیون کشش حسام الدین چلبی است ۸/پ. و اینکه در فاتحهٔ دفتر پنجم آن مولانا حسام الدین را به مقاومت در مقابل حسادتشویق می کند ۹/الف— ت. و تعبیر حسامی نامه در مورد آن در آغاز دفتر ششم ۱۰/الف. اینکه دفتر ششم را مولانا متضمّن اتمام مثنوی می داند و وعدهٔ شرح بعضی اسرار را هم می دهد ۱۰/ب. اینکه بعضی اشارات و امارات دراین دفتر شـشم حـاکـی از وجود مـلال و خستگی است کـه بـه پـایـان عـمـر مـولانـا مـربـوط است ۱۰/پ. و ایـنـکـه مـولانـا آن را بـا تـعـظـیـم و تـوقـیـر یـاد مـی کـنـد و الـقـاب و اوصـاف معنوی برای آن ذکر می کند ۱۲/الف— ت. و اینکه وفات مولانا آن را در دفتر ششم ناتمام گذاشت و خلیفهٔ وی و فرزندش توفیق شرح اسرار آن را نیافتند ۱۱/الف. و اینکه خاتمهٔ ولدی نشان می دهد که مولانا قبل از وفات یکچند عمداً از ادامهٔ مثنوی باز ایستاد و آن را ناتمام گذاشت ۱۱/ب. و اینکه نکات عمده اما نه تمام نکات هردفتررا مولانا در دیباچه های آن تقریر می کند ۱۲/پ. و اینکه مولانا آن را در دیباچهٔ دفتر سوم کتاب الهی ربانی می خواند و مثل «ذکر» مشمول حفظ و عنایت ربانی تلقی می کند ۱۵/الف. و اینکه مولانا در دیباچهٔ دفتر پنجم آن را

تبیان معنوی می‌خواند و در دیباچهٔ دفتر ششم آن را مصباح ظلام وهم و شبهت می‌یابد که آن را به حسّ حیوانی درك نتوان کرد ۱۵/پ و ت. و اینکه مولانا آن را از مقولهٔ وحی دل که خاص اولیاست می‌پندارد و الهام و تلقین تقاضاگر درونی را در ایجاد آن خاطرنشان می کند ۱۶/الف و ب. و اینکه مولانا طعن طاعن را در باب آن ناشی از حسد می‌داند و آن را مثل طعن کفّار در باب قرآن می‌یابد ۱۷/الف و ب. و اینکه خود مولانا ایجاز و اطناب در آن را ورای ارادهٔ خویش و از القاء غیبیان و صاحب مرکزان می‌داند ۱۷/پ. و اینکه مولانا آن را به جزیرهٔ معنوی تشبیه می کند ۱۷/ت. و اینکه مولانا آن را تشبیه به سیبستان می کند که بوی آن را همه کس درك نمی کند ۱۷/ث. و اینکه جز گوش وحی جو آن را درك نمی کند و در همه کس هم تأثیر نمی‌بخشد ۱۷/ث. و اینکه هرکس سرّپنهان حکمت را نمی‌شناسد آن را قصه و افسانه می‌یابد و جز پوست و قشر از آن درك نمی کند ۱۷/ج. و اینکه با وجود شوریدگی‌های گوینده سررشتهٔ کلام در نظم آن از دست مولانا خارج نمی‌شود ۲۰/ب. و طرز ارتباط مطالب آن در دفاتر ششگانه ۲۱/الف — پ. و اینکه حسام‌الدین بعد از تحریر ابیات آنها را به آواز خوب بر مولانا می‌خوانده است ۲۱/پ. و اینکه چهارده سال آخر عمر مولانا صرف نظم آن شد ۵۶/الف. مجموع قصّه‌های رمزی و غیر رمزی که نوعی اودیسهٔ روحانی است ۶۱/الف. و تشبیه آن به کومدی الهی اثر دانته ۶۱/ث. که قالب و صورتش از آن یك منظومهٔ تعلیمی می‌سازد ۶۲/الف، ب. و اینکه سبك بیان آن ترکیبی از قیاسات خطابی با بلاغت منبری است ۶۲/ب— ث. و اینکه برخی لغات علمی در آن خارج از اصطلاح و در تعبیری خاص استعمال می شود ۱۰۸/ج. و اشتمال آن بر لغات و آداب مأخوذ از فرهنگ عامّه ۱۱۰/ب— ث. و اینکه جزئیات زندگی هر روزینه رنگ واقع‌بینی خاصّی بدان می‌دهد ۱۱۱/الف— پ. و اشتمال آن بر بعضی خرافات عامیانه ۱۱۲/ الف، ب. و اینکه بعضی رسم‌ها و متلك‌های عامیانه هم در زبان آن انعکاس دارد ۱۱۲/پ. و اشتمال بر لغات محاوره و محلّی که رنگ واقع‌گرایی خاصی هم به آن می‌دهد ۱۱۴/الف، ب. و وجود تعدادی لغات ترکی و مغولی و یونانی در آن ۱۱۶/الف— پ. و اشتمال آن بر لغات مربوط به تفریحات و بازیها که از آشنایی با فرهنگ عامه ناشی است ۱۱۹/الف— پ. و اینکه الفاظ فحش و لغات مستهجن در آن ناشی از ارتباط مولانا با فرهنگ عامه است ۱۲۰/الف— ت. اینکه تعداد قابل ملاحظه‌یی لغات نادر و طرفه دارد ۱۲۱/الف— پ. و اینکه در هر قصه بطور ماهرانه‌یی الفاظ مناسب با قصّه در آن بکار می‌رود ۱۲۱/ت، ث. و اخذ و اقتباس و اشارت به مضامین و الفاظ بعضی اشعار متقدمان در آن ۱۳۲/الف —خ. واینکه با وجود مسامحات و بررغم اشتمال بر بحث و استدلال از جهت تصویرپردازی و توصیف مناظر گه گاه قدرت بیان گوینده را فوق‌العاده نشان می‌دهد ۱۴۴/الف— خ. و اینکه پاره‌یی جزئیات آن از لحاظ اشتمال بر فنون شعر لطیف بیان شاعرانهٔ فوق‌العاده دارد ۱۴۵/الف— ث، ۱۴۶/الف— پ. و طبقه‌بندی مأخذ قصّه‌های آن ۱۶۵/الف— ج. و اینکه قصص قرآن آن غالباً بر روایات صوفیه و اهل تذکیر مبتنی است ۱۶۶/الف. و اینکه قصص مربوط به رسول و صحابه در آن از روایات وعاظ و قصاص یا از حکایات صوفیه مأخوذست ۱۶۷/الف— ث. و اینکه در قصه‌های مربوط به رسول و صحابه گه‌گاه پاره‌یی مسامحات دارد ۱۶۷/ب— ث. و نقش روایات صوفیه در قصه‌های وی راجع به احوال رسول و صحابه ۱۶۸/الف— ث. و اینکه سابقهٔ حکایات آن منافی با اصالت ابداع و بیان مولانا نیست ۱۸۴/ الف. واینکه کثرت معانی و تعبیرات مربوط به قرآن، و تأویل و تحقیق در آن از این کتاب نوعی تفسیر صوفیانه موافق به مذاق اهل سنت می‌سازد ۱۸۵/ج، چ، ۲۰۴/الف، ب. و نقد کسانی که قرآن را برای دفع وسواس خاطر می‌خوانند ۱۸۷/الف. و اینکه اخذ لفظ و مضمون قرآن در آن از

باب تبرّك یا از باب استدلال و استشهاد است ۱۹۱/الف. اینکه در اکثر موارد به جهت ضرورت شعری اخذ با تصرّف مقرون است ۱۹۱/ب. اینکه اخذ وتضمین الفاظ ومعانی قرآن در مثنوی انواع دارد ۱۹۱/ب— چ. و اینکه اخذ از قرآن هم هرچند در آن ظاهر نباشد از کسی که با قرآن انسی دارد مخفی نیست ۱۹۱/پ— ت. و اینکه هرچند بعضی الفاظ یا مضامین قرآن را مکرّر در مواضع مختلف، اخذ می کند غالباً در هرجا آن را از نظرگاه تازه‌یی مطرح می کند ۱۹۳/الف. اینکه استنباط معانی مختلف از آیات واحد در مواضع مختلف مثنوی متضمن تناقض نیست، فقط در هر مورد جنبه‌یی خاص از معنی قرآن منظورمی شود۱۹۳/ب— ر. و اینکه وجود تعداد کثیری تعبیرات قرآنی در آن تا حدی از لوازم بلاغت منبری است ۱۹۷/الف— چ. و اینکه تعدادی از احادیث آن در کتب صحاح نیست و از روایات و سنن صوفیه محسوب است ۲۰۹/ت، ث. و اینکه بعضی احادیث آن محتمل است ماخوذ از فواید والد و روایات مذکور در مجالس بهاءولد باشد ۲۱۱/چ. و اینکه احادیث آن در طرز تمسك و طریقهٔ شرح و تفسیر موافق با مشرب صوفیه است ۲۱۲/الف. و اینکه نقل احادیث در آن تنوع بسیار دارد ۲۲۸/الف. و اینکه ضرورت شعر گاه سبب می شود که متن حدیث با اندك تصرف یا با نقل جزء آن آورده شود ۲۲۸/پ، ت. و اینکه اشخاص قصه هم گه گاه دعاوی خود را در آن با تمسك به احادیث تقریر می کنند ۲۳۳/الف— ث. و اینکه در آنجا بعضی احادیث از زبان کسانی نقل می شود که قبل از عهد رسول می زیسته اند ۲۳٤/الف. و اینکه بعضی احادیث آن که در کتب صحاح نیست یا حدیث نبوی نیست از تأثیر روایات صوفیه و عبارات وعاظ و مشایخ در کلام مولانا وارد شده است ۲۳۸/الف— پ. و اینکه اعتماد به روایات صوفیه در بعضی موارد احادیث آن را ضعیف یا محل اشکال می سازد ۲٤۰/ت. و اینکه در نقد قول جبری ناظر به ردّ قول کسانی است که این قول را بهانهٔ فرار از لوازم شرایع می سازند ۲٤٦/ چ. و نقد عقاید و آراء معتزله ۲٤۷/الف— ت،۲٤۸/الف - ح. و لحن طعن آمیز در باب ابن سینا و فخر رازی ۲۵۸/الف. و اینکه تفسیر آن بر وفق مشرب ابن عربی درست نیست اما این معنی وجود بعضی مشابهت ها بین عقاید مولانا و تعالیم ابن عربی را نفی نمی کند ۲٦٤/الف. و اینکه جوهر آن عرفان عملی است و تفسیر آن بر وفق آنچه عرفان نظری نام دارد تجاوز از حدّ مجاز محسوب است ۲٦٤/ب. و اینکه طعن در آن ظاهراً ناشی از طرز تلقی اصحاب صدرالدین باید باشد ۲٦٤/پ. و اینکه بعضی مضامین آن از معارف بهاءولد مأخوذ است ۲٦۷/ب. و تأثیر معارف برهان محقق در آن ۲٦۷/پ. و تأثیر مقالات شمس در بعضی مضامین و تمثیلات آن ۲٦۷/ت. و اینکه مخاطب آن عقل بحثی نیست عقل کشفی است ۲۸٦/ب. و قدیمترین نسخه از دفتر سادس که فقط بیست ماه بعد از وفات مولانا کتابت شد ۳۹۲/پ.ونسخه های قدیم آن که نشان می دهد مثنوی تا یکچند بعد از وفات مولانا در خارج از حوزهٔ وی انتشار نداشته است ۳۹۲/پ. و دفتر هفتم آن که از گویندهٔ مثنوی نیست ۳۹۵/ج. و اینکه بعد از مولانا انتشار آن در خارج از حوزهٔ یاران قونیه یکچند به تأخیر افتاد ۳۹٦/الف. و تعدادی از شرح های آن که در هند یا روم تألیف شده است ۳۹۷/ج. و اینکه بعضی مسامحات جزئی که در آن هست آن را مستحق نقد و اعتراض نمی کند ۳۹۹/ت. و استمرارو دوام تأثیر نفحهٔ روحانی آن در شرق و غرب ۳۹۹/ث.

مثنوی خوانان: که ظاهراً درعهد حیات مولانا و بعد از وی در حوزهٔ یارانش وجود داشته اند ۳۹۲/ت.

مجالس سبعه: نمونهٔ مجالس وعظ مولانا را قبل از ملاقات شمس نشان می دهد ٤٦/ث. و اینکه با وجود اشتمال بر بعضی مطالب مثنوی شور و هیجان آن را ندارد ٤۷/چ. و اینکه درفهم و کشف بعضی دقایق مثنوی از آن فوایدی بدست می آید ۵٦/الف. که تشابه مثنوی با سبك بیان آنها مربوط به عناصر بلاغت منبری

در مثنوی است ٦٤/الف، ب. و اینکه بعضی مضامین مثنوی در آنها هم هست ٦٥/الف— ج. و تأثیر حدیقه در آن ٦٥/ت.

مجالس نظم مثنوی: که شامل معدودی از خاصان وی بوده است ٢/پ. واینکه غالباً شبها و گاه نیز روزها نظم و املاء مثنوی در آنها ادامه داشته است ٣/الف. واینکه صرف لقمه‌یی گوینده را از املاء لطایف کلام در این مجالس مانع می‌آید ٣/الف. و جوّ روحانی آن در خارج از قلمرو واقعیات تاریخ ٤/ب. و اینکه بعضی احوال و حوادث آن مجالس در ابیات مثنوی انعکاس دارد ١٨/ ت، ث. و شباهت آنها با مجالس وعظ و تذکیر ١٨/ت، ث، ج. و اشارت دولتشاه در باب آن مجالس ١٨/ث. و اینکه مولانا گه گاه به‌بهانهٔ آنکه وقت بیگاه شده است در آن مجالس از تفصیل تن می‌زند یا مطلب را به وقت دیگر موکول می‌دارد ٢٠/پ.

مجالس وعظ: و اینکه قال الله وقال رسول الله در آن مجالس ضروری بود ١٨٥/پ، ٢٠٩/الف. اینکه قاریان حاضر در پای منبر با تلاوت ایات قران وعّاظ را به‌طرح احکام و قصص قرآن وامی‌داشته‌اند ١٨٥/پ. و اینکه از قدیم متضمن تفسیر آیات و نقل قصص بر مبنای حدیث و اخبار بود ٢٠٩/ب.

مجاهده با نفس: که جهاد اکبرمحسوب است و به‌توفیق الهی حاصل می‌شود ٣٣٩/ت. و اینکه نیل به کمال جز با آن ممکن نیست ٣٣٩/ث.

مجدالدین بغدادی: و اتهام شرعی خوارزمشاه در حق وی ٣٦/ب. و اینکه عطّار در نشابور با وی مأنوس بوده است ٣٩/ب.

مجذوب: که حال او در قیاس با سالك به حال طیّار می‌ماند در قیاس با سیّار ٣٧٤/پ. و اینکه راه مجذوبان را جز معدودی نمی‌توانند پیمود ٣٧٤/ج.

مجذوب سالك: تعبیری از حال مولانا ٢٦١/ الف.

مجلس گفتن: تعبیری از وعظ و تذکیر در روایات راجع به بهاءولد و مولانا ٤٠/پ.

مجنون: قیس عامری، و اشاره به قطعه‌یی از او در باب بیماری لیلی و شعری مربوط به ناقهٔ خویش ١٢٧/ث. و جواب وی به کسانی که او را در عشق لیلی ملامت می‌کرده‌اند ٢٧١/ب.

مجیرالدین بیلقایی: و مجابات او در دیوان ١٣١/ب.

محاورات افلاطونی: که احتجاجات در بعضی قصه‌های مثنوی شیوهٔ آنها را به خاطر می‌آورد ١٥٥/الف.

محتسب تبریز: و قصهٔ آن مرد که از وی وظیفه داشت، که خطاب به وی از جانب آن مرد رنگ مناجات و خطاب به حق می‌گیرد ٨٢/ب.

محمدبن السکران: که قطب‌الدین شیرازی در بغداد به صحبت وی رسید ٢٨٤/ ب، پ.

محمدبن زکریا: فیلسوف و طبیب معروف که بعضی مقالات دهریه از وی منقول است ٢٥٢/پ. و رسالهٔ شکوك بر جالینوس ٢٥٧/ت.

محمود غزنوی: و مناظرهٔ ابواسحق اسفراینی با کرامیه در مجلس او ٢٤٩/ب. نیزرجوع شودبه: ایاز.

محموده: داروی اطلاق ١٠٧/پ.

محمولان حق: که چون تکیه بر علم بحثی نکرده‌اند از عالم حس راه به برون برده‌اند ٢٨٧/ب.

محمول به: و محمول علیه، در طرز بیان فقیهانهٔ مولانا ١٠٦/ذ.

محو: تعریف و استعمال ١٠٥/صا ٢.

محیی‌الدین: ابن عربی، و نقش رؤیا در تصنیف کتاب وی به نام فصوص‌الحکم ۳۲/ب. ابن عربی و مکتوب او خطاب به فخررازی ۳۶/پ. و روایت مربوط به ملاقات او با بهاءولد ۴۶/ب. و اینکه وی با وجود توغّل در علم باطن در طرز تقریر ادله مغلوب علم بحثی به نظر می‌رسند ۴۹/پ. ابن عربی معروف به شیخ اکبر که کتب او در قونیه در حوزهٔ شیخ صدرالدین قونوی تقریر می‌شده است ۱۵۱ /ث،ج. نیز رجوع شود به: ابن عربی.

محیی‌الدین احمد: از خلفاء کبرویه که قطب‌الدین شیرازی از وی خرقهٔ ارادت داشت ۲۸۴/پ.

مخاطب مبهم: که خطاب به آن در طرز بیان مثنوی ناشی از بلاغت منبری در سبک بیان مولاناست ۷۹/الف. و اینکه احیاناً خطاب در آن همراه با الفاظ و تعبیرات خاص و نام اشخاص است ۷۹/ب، پ، ت. و اینکه وی در خطاب مثنوی گاه منکر و مدعی است و گاه غافل یا جاهل است ۸۰/ب ــ ت.

مختار مضطر: که تعبیری از حال انسان است در فعل خویش ۳۱۸/الف.

مدح: و اینکه مدح سلطان شقی مایهٔ ناخرسندی حق و موجب بدگمانی متقی است ۳۴۳/ج.

مذاهب: و اینکه در مثنوی جز از جبریه و معتزله به تفصیل ذکری نیست و از سایر مذاهب اگر ذکری هست حاکی از آشنایی با مقالات آنها نیست ۲۴۴/پ.

مُرادی: و اخذ از مرثیهٔ منسوب به رودکی در حق او، در دیوان ۱۳۱/ب.

مراقب: تعریف و استعمال ۱۰۵/ضا.

مراقبت: رجوع شود به: مراقب ۱۰۵/ضا.

مرتعش: در مورد دست و تفاوت آن با دستی که به اراده می‌لرزد ۷۴/پ.

مرصادالعباد: کتاب نجم دایه ودو تحریر آن ۳۸/ت. و اینکه شهاب‌الدین سهروردی در باب این کتاب و مصنف آن نجم‌الدین رازی چند کلمه‌یی به سلطان علاءالدین نوشت ۴۱/ت.

مرغ: و قصهٔ وی با آن صیاد که خود را در گیاه پیچیده بود ۲۸/ت. که صرف وقت در گره‌بندی و گره گشایی او را از پرواز در اوج‌ها باز می‌دارد ۳۴۰/چ.

مرغان خلیل: و رمز اخلاقی و عرفانی که در تمثیل حال آنها هست ۲۷/الف، ب.

مرغ بی‌اندازه: تعبیری از روح یا نفس ناطقه ۳۳۳/پ.

مرغ جان: واینکه پرواز آن از قفس تن وقتی برایش ناخوش می‌نماید که در بیرون از قفس خود را معروض تهدید گربهٔ درندهٔ عِقاب بیند ۳۱۳/ت.

مرغ زیرك: و قصهٔ سه وصیت او به صیاد که نظیر آن نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/ج.

مرغ و صیّاد: و قصهٔ مناظرهٔ آنها که از سنائی الهام دارد ۱۳۵/ث.

مرگ: و قول آنکس که اگر مرگ نبودی این جهان خوش بودی ۲۷/ت. و کوچك شماری آن در مقابل شوق به لقای حق درقصهٔ حمزه ۱۶۷/ت. وسؤال موسی در باب سرّ آن ورازخلقت ۲۱۳/الف. و اینکه بدون آن ولادت ثانی که لازمهٔ استکمال است حاصل نمی‌شود ۳۱۳/الف، ب. و اینکه حشر و جزا که غایت حیات و لازمهٔ عدل است سرّ مرگ را توجیه می کند و نشان می دهد که آن را نمی‌توان شرّ محسوب داشت ۳۱۵/ج.

مرگ قبل ازمرگ: و اشارت به آن در قصهٔ امیرترك ۲۸/چ. تعریف و استعمال ۱۰۵/عا. و اینکه اشارت به آن در کلام سنائی، و هم در اقوال منسوب به افلاطون هست ۲۱۸/الف، ب. که نزد عارف تجربه

ونمونه‌یی از قیامت است ۳۲۶/ت. و اینکه وسیلهٔ نیل به بقاء هم هست ۲۱۸/ب.

مرید: تعریف و منشأ استعمال ۱۰۵/ط. واینکه سلوک صحابه با رسول نمونهٔ کامل ارادت مرید را در حق شیخ نشان می‌دهد ۲۱۶/الف. و فنای وی در مراد که تعبیری از تجربهٔ خود مولانا نسبت به شمس تبریز است ۲۷۶/پ. در حاجت به شیخ حکم طوطی را در احتیاج به آینه دارد ۳۷۰/ث. و اینکه مرید صادق هیچ چیزی از احوال خود را از شیخ پنهان نمی‌دارد ۳۷۱/د. و اینکه بر شیخ حق اعتراض ندارد ۳۷۱/ر. و اینکه سلوك وی اگر با نیت خالص باشد هرچند شیخ وی کامل و راستین هم نباشد به مقصود منتهی تواند شد ۳۷۵/ب.

مزمار: و اینکه حسن صوت او به سبب خالی بودن بطن اوست ۲۲۴/الف. اینکه مزمار و مزهر که در متن حدیث مربوط به این مضمون آمده است قرینه‌یی است که صحت اسناد حدیث را محل تأمل می‌سازد ۲۳۹/ب. و اینکه حدیثی که به موجب آن پیغمبر مؤمن را تشبیه به مزمار می‌کند به احتمال قوی از جنس مقالات صوفیه است ۲۳۹/ب.

مسامحات: در تعبیرات مثنوی که شامل الفاظ ممال و آوردن تخفیف و تشدید و حذف و زیادت ناروا در حروف الفاظ است ۹۷/الف. واینکه تکرارها هم از همین مقوله است ۱۴۲/الف-ج

مسامحه: و اینکه در شعر مولانا گه گاه وقوع مسامحه ناشی از قافیه‌اندیشی است ۱۴۱/الف-ت.

مست: و اینکه بیع و طلاق وی صحیح نیست ۱۰۶/خ.

مست و محتسب: و شباهت مضمون با اشارت غزالی در المنقذ ۱۸۱/الف. و قصهٔ آنها در مثنوی و غزلیات ۳۹۸/پ.

مستحاضه: و تعریف آن در فقه ۱۰۶/ز.

مستعصم: آخرین خلیفهٔ عباسی بغداد که ظاهراً مولانا سقوط و قتل وی را در حکم انقراض خلافت عباسیان تلقی نمی‌کند ۱۸/ب.

مستمع: و اینکه مولانا در حکایاتْ و دلالات به رعایت حال وی نظر دارد ۲۰/ت.

مستنصریه: مدرسهٔ بغداد که برخلاف مشهور بهاءولد در ورود به بغداد نباید به آنجا وارد شده باشد ۴۰/ب.

مستهجن: و اینکه قصه‌های مستهجن و آمیخته به هزل در مثنوی ناظر به سر معنی است نه هزل ظاهر ۱۷۸/الف، ب.

مسجد: و حکایت عاشق مرگ جوی و مسجد مهمان کش ۲۵/ث. و اینکه در قصه گاه رمزی از دل انسان است ۲۶/ب.

مسجد اقصی: و داستان بنا کردن آن در مثنوی ۲۶/ب، پ.

مسجد ضرار: که داستان آن مأخوذ از قرآن است ۷۵/ب، پ.

مسجد عاشق کش: که مسجد مهمان کش هم گویند و منشأ عامیانهٔ ان ۱۷۵/ت.

مسعود اول: سلطان سلجوقی روم که قونیه را تختگاه خویش ساخته بود ۴۴/ب.

مَشّایی: حکیم ارسطویی که قول او درنفی حدوث متضمن انکارصنع نیست امادرنهایت ظاهراً به تعطیل شرایع می‌انجامد ۳۸۱/ب. و اینکه وی قدم عالم را متضمن قول به غیر مخلوق بودنش نمی‌داند و حدوث ذاتی عالم را تصدیق دارد ۳۸۱/ب. تکفیر غزالی و ابن غیلان در حق حکیم مشایی و قول ابن اشد در دفع آن

آنها از فطرت نیست ۲۴۸/ت، ج. و اصول پنجگانهٔ آنها ۲۴۸/ث. و قول آنها در باب حسن و قبح اشیاء ۲۴۸/ج. و اینکه قول آنها در اسناد فعل به عبد متضمّن نوعی شرك خفی است ۳۲۲/پ.

معجزه: و اینکه تحقق آن با تحدی حاصل می شود ۲۱۳/پ. واینکه جحد منکران آن ناشی از اعتماد تام آنها بر اسباب، و تقید خود آنها به عالم اسباب است ۳۴۸/ث.

معدّات: و اینکه در نظر عارف جمیع علت ها در صُقْع معدّات محسوب است ۳۱۷/ب.

معدوم: و ردّ قول معتزله که معدوم را شیٔ می خوانند ۲۴۵/پ.

معراج جنینی: تعبیری از سیر و ترقی جماد از عالم نطفه به مراتب اعلی در اطوار کمال ۳۰۵/الف.

معرفت: در مفهوم ادراك اخیر از دو ادراك و ارتباط آن با نظریهٔ افلاطون در باب تذکر بودن علم ۳۰۰/الف. و اینکه نیل به معرفت ربوبیت بدون تصفیهٔ باطن و نیل به فنا ممکن نیست ۳۰۰/ب. و اینکه نیل بدان در گرو تصفیهٔ قلب است ۳۳۹/الف. و اینکه متألهان آن را اخیر ادراکین خوانده اند ۳۶۰/ج.

معسّر: مقابل میسّر که متضمن مفهوم خذلان است ۳۲۰/الف، ب.

معلّم: و ضرب منجر به فوت طفل ۱۰۶/ح.

معلم مکتب: و تجاهل العارف او در طرز حرف زدن با مادران اطفال ۷۷/پ. و کودکان مکتب ۱۷۶/پ. و کودکان مکتب که قصهٔ آنها شامل توصیف احوال ونقد اجتماعی است ۱۸۲/ت.

معمّا و لغز: و نقش آن در سبك بیان مثنوی که ظاهراً از تأثیر بلاغت منبری ناشی است ۷۶/الف. اینکه لغز و معمّا در مثنوی هر چند گاه به ظاهر معنی حمل می شود محتاج تفسیر است ۷۶/ث.

معنی: و اینکه بحر معنی برخلاف عالم حسّ پایان ندارد و عنده ام الکتاب اشارت به آن است ۲۰۷/الف.

معیّت: و اینکه معیت صانع با آنچه صنع اوست ضامن بقا و استمرار آن است ۳۰۷/ت. و اینکه بدون اعتبار این معیت هرچه هست معدوم صرف است ۳۰۷/ت. و اینکه این معیت حق با اشیاء مستلزم جبرکونی نیست ۳۰۷/ت. و اینکه رؤیت و شهود معیت حق با اشیاء که موجب نفی خودی است تحقق جباری حق و عبارت از جبر محمود است ۳۱۴/پ. و اینکه معیت حق با اشیاء قیومی است ۳۲۱/الف. و اینکه هر کس عارف و عاشق حق نیست این معیت را که جَبر تعبیری از آن است برای خود نوعی حبس و اکراه می سازد ۳۲۱/الف. و اینکه معیت حق با ماسوی به سبب شدت اتصال در مرتبهٔ شهود مانع از شعور به اثنینیت می شود ۳۲۹/ج. و اینکه بین معیت سریانی که موهم حلول است با معیت قیومی تفاوت هست و آنچه مبنای جبر تکوینی است معیت قیومی است که در آن معیت کل با جزو اعتباری شودنه معیت جزو با کل ۳۸۶/الف.

مغایرت با تاریخ: رجوع شود به: تاریخ ۱۶۱/الف.

مغناطیس: وصف آن در مثنوی ۶۹/چ.

مغول: و اشارت به احوال و اطوار آنها در مثنوی ۱۸/پ. و احتمال آنکه مهاجرت بهاءولد برای فرار از شایعهٔ هجوم آنها باشد ۳۶/الف. و اینکه عامل عمده در اقدام بهاءولد به مهاجرت وحشت از هجوم مغول بود ۳۷/ت. و گریختگان از پیش هجوم آنها ۳۸/ت. و حیلهٔ آنها در دفع مصریان روم ۱۷۱/ت.

مغولی: تعدادی لغات و تعبیرات مغولی در مثنوی ۱۱۶/پ.

مفلس: و منادیان قاضی ۱۷۶/ب. ومُنادیان قاضی که قصهٔ وی متضمن نقد اجتماعی است

۱۸۲/ب. و منادیان قاضی و اشارت به حدیث مربوط به سجن دنیا و سوراخ سوسمار ۲۳۱/ت.

مقالات شمس: و ذکر قصهٔ شهزادگان و قلعهٔ ذات‌الصور در آن ۲۸/ح. و بعضی مضامین مثنوی که مأخوذ از آن به نظر می رسد ۲۶۷/ت.

مقالات صوفیه: و اینکه اخذ و نقل آیات در مثنوی در برخی موارد جهت تقریر و تبیین این مقالات است ۲۰۷/الف.

مقام و حال: تعریف و استعمال ۱۰۵/ظا.

مقضی: و تفاوت آن با قضا ۲۱۱/پ.

مقلّد: و اینکه بین مقلد و محقق فرقها هست ۳۶۶/ب.

مکتوبات مولانا: و اینکه از آنها اگر فایده‌یی حاصل می شود کمک به‌فهم بعضی الفاظ و اشارات مثنوی است ٥٦/الف.

مگس: و تمثیل آن در بول خر ۷۱/ب.

مگس و بول خر: و جنبهٔ رمزی آن ۱۸۰/پ.

ملاّنصرالدّین: و اینکه بعضی حکایات جوحی با قصه های منسوب به او مربوط است ۱۸۲/ت.

ملایك: تعدد انواع آنها و تناسب آنها با مراتب عقول انسانی در مثنوی ٦۹/الف و ب. و نقش جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل در قصهٔ خلقت جسم آدم ٦۹/ب. و اینکه امتیاز انسان بر ملایك غیر از علم که مرتبهٔ علم‌الاسماء بدان راجع است محبت هم هست ۲۷۸/ت.

ملطیه: در ولایت روم که گویند بهاء ولد در عزیمت قونیه نزدیك چهار سال آنجا بود ٤۲/چ، ٤۳/ب.

الملك عقیم: و مورد تعبیر و استعمال در مثنوی ۱۰۰/الف.

ملکوت: رجوع شود به :لاهوت ۱۰٥/صا[1]. عالم ملکوت که قلمرو ارواح و متعلق به عالم غیب است ۳۰٤/ب.

ملمّع: و اینکه الفاظ آیات گاه در ابیات ملمّع در مثنوی اخذ و درج می گردد ۱۹۱/ب، ۱۹۲/الف و مابعد.

ملمّعات: که وجود آنها مثل وجود پاره‌یی مختصات انشائی نوعی رنگ عربی مآبی به مثنوی می دهد ۱۲٤/پ. که در بعضی موارد متضمّن تفسیر یا مناجات و در برخی موارد متضمن اخذ و تضمین مصرع یا قسمتی از یك مصرع عربی است ۱۲٤/پ، ۱۲٥/الف، ث.

ممال: و کثرت الفاظی که در آنها قاعدهٔ اماله اعمال شده است در مثنوی ۹۷/ب.

مناجات: اینکه در مثنوی تمسّک به مناجات اقتضای بلاغت منبری است ۸۱/الف. اینکه در مجالس وعاظ و در مجالس سبعه، و همچنین در مجالس و مواعظ سایر صوفیه و زهّاد هم اینگونه مناجات سابقه دارد ۸۱/ب. و اینکه گاه متضمّن احتجاجات و مقالات و دلالات هم هست ۸۱/پ-چ، ۸۲/ث. و اینکه خطاب به ممدوح و معشوق هم در مثنوی گه گاه رنگ مناجات می گیرد و با آن به هم درمی‌آمیزد ۸۲/الف، ج. که در مثنوی غالباً داعی آن احساس عجز انسانی است ۸۱/الف، ۸۲/ت. و اینکه نقل یا التفات ازغیبت به خطاب گه گاه در مثنوی به صورت مناجات منتهی می شود۸۳/الف.

مناسبت قدیمه: تعبیری مبنی بر حدیث: الارواح جنود مجنده، که عشق و محبت در نزد صوفیه از

تعارف این ارواح و از مناسبت ازلی آنها ناشی است ۲۷۰/الف، پ. که عشق از آنجا انسان را به ماورای خودی می کشاند ۲۷۸/ب. که در عشق الهی بر وحی و علمی که مرتبهٔ علم الاسماء آدم بدان راجع است مبتنی است ۲۷۸/ت. و اینکه جز با دانشی که از مناسبت قدیمه ناشی است عاشق حق از قنطره‌یی که بین مجاز و حقیقت است عبور نمی کند ۲۸۵/ث.

مناقب نامه: عنوان کلی آثاری که نزدیکان و معاصران و مریدان مولانا در احوال وی نوشته‌اند و لحن اعتقاد مریدانه‌یی که در آنها در نقل روایات هست ارزیابی آنها را دشوار می دارد ۳۰/ت.

مناقب العارفین: رسالهٔ احمد افلاکی ۳۰/پ.

منطق الطیر: و اینکه مراد از آن علم لدنی است و مولانا حسام الدین را رمز منطق الطیر سلیمانی می خواند ۸/ث.

منطق بحثی: و اینکه خود مولانا در بحث با اهل حسّ منطق بحثی را بکار می برد ۲٤۳/پ.

منطق کشفی: در مقابل بحثی ۸۹/پ. و تفاوت آن با منطق بحثی ۲٤۲/ت. و اینکه مستند عارف الهام و منطق کشفی است ۲٤۳/پ.

منجّم: که با اسناد فعل حق به غیر آیات حق را انکار می کند و از نیل به هدایت محروم می ماند ۲۹۵/ب. که تصریف هوا را به ستاره منسوب می دارد و از فعل و تقدیر حق غافل می ماند ۳۱۷/پ.

منکر: که از شریعت انبیا می گریزد به ستور می ماند که با فرار از ستوربان خود را در صحرا عرضهٔ هلاك می کند ۳۵۱/ب.که انکار وی درحق انبیا فقط خود وی را از نیل به هدایت محروم می دارد ۳۵۱/پ.

موالید فعل: تعبیری از فعل متولد ۳۲۲/ث.

موت ارادی: تعبیری از مرگ پیش از مرگ که نزد مولانا غایت سلوك سالك است و خود وی این معنی را بر سبیل تمثیل در قصهٔ صدر بخارا برای قطب الدین شیرازی نقل می کند ۲۷۸/ث.

موت قبل ازموت: رجوع شود به: مرگ قبل ازمرگ ۱۰۵/عا.

موحّد: و اینکه در بی‌نقش حیران است ۸۳/ت، ۳۷۹/ت. و اینکه موحد به فتح حاء که دریك بیت مربوط به این معنی خوانده‌اند ضرورت ندارد ۸۳/ث، ج. در مقابل مشبّه که در کلام مولانا البته ناظر به معتزله نیست ۲٤۹/الف، پ.

مؤذّن: واذانی که شوق به ایمان را در دل طالب سرد کرد ۳۵۵/ث.

مور و کاغذ: قصهٔ تمثیلی که متضمّن معنی تعلیمی است ۱۸۱/ب. و اینکه تمثیل موران در مثنوی مأخوذ از غزّالی است ۲٦۲/ت. و نقش خطا که نزد مولانا تمثیل آن مأخوذ از غزالی است ۳۱۷/پ.

موریس بارّس: و اشارت به اقوال وی در باب مولانا و قونیه ۳۹۹/ث.

موسی: و اینکه اشارت او که در ضمن مجاوبه با فرعون از اعجاز مسیح یادمی کنداگرهم بروحی نبوت وی مبتنی باشد مخاطب او به این معنی واقف نیست ۱۹/ب. و حکایت او با شبان که نشان می دهد که قرب و رضای حق بامجردتقید به آداب دست نمی دهد ۲٤/ث، ۱٦٦/پ. ومناجات وی در باب منشأشر، که طی آن موسی به شك و تردید خویش هم ضمن مناجات جواب می‌دهد ۸۲/ث. و توبره که برروی آویخت در روایت تورات ۱٦٦/ب. و مردی که آموختن زبان جانوران را از وی خواست ۱۷۳/ث. و سؤال وی درباب سرّ خلقت که درمثنوی به دوصورت مطرح می شود ۲۱۳/الف. و شبان که قصهٔ آنها تفاوت حال عارف و زاهد را نشان می دهد ۲۷۸/ج. و سؤال وی درباب سرّ غلبهٔ ظالمان ۳۱۵/ث. و اینکه در سؤال وی راجع به علت

هلاك خلق حشر سر مرگ خوانده می شود ۳۲۵/ج. در خطاب به گوساله پرست ۳۴۸/پ. و اینکه احوال وی شریعت و طریقت هر دو را توجیه می کند ۳۵۲/الف. قصهٔ ولادت موسی و مجاوباتش با فرعون ۳۵۲/ب، پ، ت. در سفر به مجمع البحرین و صحبت خضر ۱۶۶/ب، پ و ۳۵۲/چ. وتفسیر قول ارنی وجواب لن ترانی درتجربهٔ طور ۳۵۲/ح. ورحمت وی درحق گوسفندی که از وی گریخت ۳۷۲/ذ. و احکام اسم ظاهر ۱۶۶/ب.

موسیقی: و نشان آشنایی مولانا با آن و تبحّرش در شناخت آلات آن ۳۶۷/پ.

موسی و شبان: که در قصهٔ آنها مسألهٔ تشبیه و تنزیه از نظرگاه صوفی مطرح می شود ۲۴۹/پ. و تفاوت حال آنها در تشبیه و تنزیه ۳۷۷/پ. که قصهٔ آنها خداوند را ورای مراتب تنزیه و تشبیه و آنسوی مقتضای اوهام صوفی ومتشرع نشان می دهد ۳۷۹/ت.

موسی و فرعون: و مجاوبات آنها که اشاره به داستان سبطی و قبطی در آن مغایرت با تاریخ دارد ۱۶۱/ت. و مجاوبات آنها و اینکه رمز آن مرتبهٔ رسول را مرتبهٔ عقل نشان می دهد ۳۴۸/پ.

مولانا: اینکه نی نامهٔ مثنوی را به صرافت طبع سروده است ۱/ت. و اینکه حیات شبانه و مجالس نظم شبانهٔ او هم دنبالهٔ حیات روزانه اش محسوب است ۳/ب. و اینکه در اواخر ایام عمر عمداً از ادامهٔ نظم مثنوی تن می زند و آخرین قصه را ناتمام رها می کند ۱۱/ب، پ. تخلّص مولانا و رسم اسناد قول خویش به القاء کننده غیبی در نزد صوفیه ۲۹/ت. و مآخذ عمدهٔ احوال او در آثار خود و نزدیکان و معاصرانش ۳۰/ب- ت. سابقهٔ خانوادهٔ وی در بلخ و انتساب وی به ابوبکرصدیق و خوارزمشاهان ۳۱/الف. و اینکه وی در هنگام مهاجرت بهاءولد از بلخ پنجساله بود ۳۸/الف. و اینکه در مهاجرت قطعی بهاءولد از قلمرو سلطان وی سیزده سال داشت ۳۹/الف. و خاطرهٔ کودکی اواز دوران اقامت در سمرقند ۳۸/ب. و اینکه هنگام ورود به ولایت روم چهارده ساله بوده است و این به آن معنی نیست که در ورود به خصوص قونیه سنش چهارده سال بوده باشد ۴۲/ث. و اینکه مادرش مؤمنه خاتون در شهر لارنده وفات یافت ۴۳/ث. و اینکه زوجه اش گوهر خاتون در این شهربه عقد وی در آمد ۴۳/ث. و اینکه هنگام وفات پدرش بهاءولد کمتر از بیست و چهار سال نداشت ۴۴/ج. و اینکه پدرش سلطان العلما درترغیب وی به کسب علوم ظاهر مخصوصاً اهتمام زیاد کرده بود ۴۵/الف. و اینکه در دوران ارشاد سید برهان یکچند برای تکیمل علوم ظاهر به حلب رفت ۴۵/ث. تلمّذ او در نزد کمال الدین ابن العدیم ظاهراً در مدرسهٔ شادبخت بوده است نه مدرسهٔ حلاویه ۴۵/ ث، ج. و اینکه عزالدین کیکاوس ثانی نمی توانست وی را از نزد ابن العدیم به قونیه خوانده باشد ۴۵/ج. و اینکه مقارن ورود شمس تبریزی به قونیه فقیه و مدرّس و واعظ بود و درچهار مدرسهٔ شهر تدریس می کرد ۴۷/پ. و اول سخنی که بین شمس با او مبادله شد ۴۸/پ، ت. و جواب او به شمس در باب مقایسهٔ محمد با بایزید ۴۸/ت. و اینکه تأثیر صحبت شمس در وی باید تدریجی بوده باشد نه دفعی ۴۸/ث. و اینك تجربهٔ عشقی او با شمس و با خلفاء شمس در موالات و مواخات صوفیه نظیر دارد ۴۹/ث. و اینکه هنگام برخورد با وی شمس بیش از شصت سال داشته است ۵۰/ث. و اینکه در غیبت اول شمس او را با نامه و درخواست و با ارسال پسر خویش سلطان ولد برای دعوت وی دوباره به قونیه آورد ۵۱/ب. و اینکه بعد از آخرین غیبت شمس مدتها انتظار وی را داشت و برای جستجوی او به دمشق هم رفت ۵۱/ت. و اینکه بعد از افول شمس وی وجود او را در خود یافت ۵۱/چ— خ. و اینکه مقارن سالهای نظم مثنوی مورد تکریم و توجه فوق العادهٔ بزرگان و حکام و علما و فقها عصر بود ۵۴/الف— ت. و اینکه عشق وی در حق حسام الدین برعکس عشق شمس معتدل و پدرانه بود ۵۵/الف. ضعف و رنجوری اواخر عمر و وفات وی در شصت و هشت سالگی ۵۵/پ. و تدفین

وی در تربت پدرش که بعدها قبهٔ خضرا در ارم باغچه بر روی آن ساخته شد ۵۵/ت. و اینکه تبحّر وی در علوم عصر از مثنوی و از کثرت لغات علمی و فلسفی که در زبان آن هست مستفادمی شود۱۰۶/الف،ب. و اینکه تا آخر عمر معاش وی از مرسوم اهل مدرسه بود ۱۰۶/ث. اینکه به درخواست فتاوی همواره جواب می‌داد و اشتغال به فقه و احکام داشت ۱۰۶/ث. و اینکه واسع‌الفقه بود و در علم خلاف تبحّر داشت ۱۰۶/ث. و اینکه قفهاء قونیه امثال سراج‌الدّین ارموی و صدرالدّین قونوی در حق وی تکریم داشته‌اند ۱۰۶/ج. و آشنایی وی با فرهنگ عامّه و آداب و رسوم و زبان ولغات طبقات‌عامه که از مثنوی پیداست ۱۱۰/ الف، ث. و اینکه آشنایی با فرهنگ عامه تعدادی لغات ترکی، مغولی و یونانی در زبان و وارد کرده است ۱۱۶/الف— پ. و اینکه آشنایی با زندگی و فرهنگ عامه زبان مثنوی را از امثال و تعبیرات عامیانه مشحون می‌دارد ۱۱۷/ الف— پ. و اینکه آشنایی با فرهنگ عامه زبان وی را از لغات مربوط به تفریحات و بازیها مشحون کرده است ۱۱۹/الف. و کثرت لغات فحش و الفاظ مستهجن در زبان وی که ناشی از تأثیر فرهنگ عامه است ۱۲۰/ الف، ت. و اینکه اشتغال به شاعری را دون شأن خود و به خاطر مراعات حال یاران می‌داند ۱۲۲/الف. و اینکه مولانا وارث تربیت ادبی و ذوقی عصر خوارزمشاه بوده است و تأثیر التوسل الی الترسل و منشآت و طواط و جوینی در نثر و نظم او باید مشهود باشد ۱۲۲/پ، ت، ث. مثل تعدادی از فقها وائمهٔ ماوراءالنهر و خراسان اهل ذوق و شعر بوده است ۱۲۲/ج. و اینکه اخذ و تضمین برخی معانی و الفاظ از شعر عرب تبحّر وی را در ادب عربی نشان می‌دهد ۱۲۷/الف— چ. و اینکه وی با سفینه‌ها و مجموعه‌ها بیش از دیوانها سر و کار داشته است ۱۳۰/ب، پ. و اینکه توجه فوق‌العاده‌یی به شعر و فکر عطار و سنائی دارد، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶/الف و مابعد. و انس وی با احیاء علوم دین و سایر آثار غزالی ۱۶۳/ب. و اینکه در قصه‌های هزل‌آمیز و مستهجن از آوردن تعبیرات و الفاظ رکیک می‌توانسته است اجتناب کند ۱۷۸/ت. و اینکه تبحر در قرآن و حدیث از لوازم حرفهٔ وعظ و تذکیر در نزد او و یارانش بوده است ۱۸۵/الف. اشتغال به تدریس هم که ظاهراً شامل درس تفسیر و فقه و عقاید بوده است احاطه بر قرآن را از مولانا تقاضا می‌کرده‌است ۱۸۵/ت. و اینکه تلقی وی از قرآن دعوی کسانی را که خواسته‌اند وی را به مقالات الحادی منسوب دارند ردّ می‌کند ۱۸۶/ث. ج. و اینکه در طبقات علماء حنفیه به عنوان محدّث مذکورنیست ۲۰۹/پ. و اینکه وی حدیث رسول را نوعی وحی قلبی و قبول آن را در همه حال فرض می‌داند ۲۱۰/ت، ۲۱۱/الف. و اینکه معتزله در عهد کودکی او در خوارزم فعالیت داشته‌اند ۲۴۷/پ. به عنوان مجذوب سالك ۲۶۱/الف. ذکر اقوال و کتب مشایخ و صوفیه در کلام مولانا ۲۶۱/ ب.و آثاری که از تأثیر غزالی در کلام وی پیداست ۲۶۲/الف. و اینکه وی با وجود حوزهٔ فعال شیخ صدرالدین در قونیه نمی‌توانست از آراء و تعالیم ابن‌عربی بی‌اطلاع مانده باشد ۲۶۳/ الف. و اینکه عدمِ توافق تام با مشرب ابن‌عربی تشابه در بعضی اقوال را بین تعلیم آنها نفی نمی‌کند ۲۶٤/ الف. و قول وی در باب پیران راستین که یادآور مرتبهٔ خاتم الاولیاء در کلام ابن‌عربی است ۲۶۵/الف. و اینکه قول وی در باب عدم با وجود شباهت به مفهوم اعیان ثابته در نهایت با قول ابن‌عربی فاصله دارد ۲۶۵/ب، پ. و اینکه اشتراك در بعضی الفاظ و اصطلاحات نزد وی با ابن‌عربی مستلزم قول به اخذ یا تبعیت ازوی نیست ۲۶۵/ت. و قول وی در وحدت ادیان و اعتذار ابلیس که با اقوال حلاّج و دیگران در این‌باب تفاوت دارد ۲۶٦/ب، پ. و اینکه قول او در باب عشق مردگان سخن فلوطین را در این‌باب‌به خاطر می‌آورد ۲۷۱/ت. و اینکه شاید در قصهٔ وکیل صدر جهان و قصهٔ‌ایاز و حجره داشتنش چیزی از عشق خود با شمس و ارتباط مریدان را با وی به کنایه بیان

کرده باشد ۲۸۱/پ. و قصهٔ دلگو و دل کو در بازار قونیه ۲۷۸/الف. و اینکه علم قال و هر گونه علم بحثی را مانع از نیل کمال می‌داند و جزبا رهایی از خودی و نیل به فنا حصول به کمال را برای سالك ممکن نمی‌بیند ۲۸۵/الف، ب. و اینکه تشابه بعضی عقاید وی با تعالیم ابن‌عربی را نباید از مقولهٔ توارد خارج شمرد ۳۰۴/ث. و عدم اعتماد بر اسباب و معالجات اطبا که حاکی از رسوخ در خرق اسباب است ۳۱۹/ب. و وصیت وی درباره دفن کردنش که شاهدی بر اعتقاد وی بر حشر جسمانی است ۳۲۶/الف. و لحن آمیخته به تحقیر و عتاب وی و پدرش بهاءولد در حق سلطان و سلطانیان ۳۴۳/ب. و فقدان اشارتش به اصحاب صدرالدین که در قونیه ومعاصروی بوده اند ۳۶۹/پ. که طعانهٔ مثنوی منسوب به حوزهٔ صدرالدین بوده است و شیخ نزد اصحاب مولانا صدرالدین محدّث خوانده می شدوظاهراً مورد توقیر نبود ۳۸۲/ح. و اینکه مولانا به حکم قراین ظاهراً در حق ابن عربی چندان اعتقادی ندارد ۳۸۲/ح. و اینکه اشارت وی به وجود مطلق و مرتبهٔ اطلاق و بیرنگی و عالم وحدت که یادآور مذهب توحید وجودی است ناظر به جنبهٔ شهودی آن است نه جنبهٔ وقوعی و وجودی ۳۸۵/پ. و اینکه خاموشی قبل از مرگش نوعی ولادت تازه بود ۳۹۲/الف. و اسطورهٔ وی که در مناقب نامه‌ها بسط یافته است و در بعضی موارد رنگ افسانه‌یی به سیمای وی داده است ۳۹۴/الف، ث. و اینکه گفته بود من با هفتاد و سه ملت یکی ام ۳۹۶/ب.

مؤمن: و اینکه دوزخ از نور او می‌ترسد و بهشت هم از اینکه نور و صفای باطن او قدر آن را بکاهد در وی به چشم تعظیم می‌نگرد ۲۲۲/الف، ب. و فراست او که در حدیث بدان اشارت هست ۲۲۷/چ. و اینکه ینظر بنورالله وصف اوست ۲۲۷/چ.

مؤیّد الدین جندی: شارح فصوص و شاگرد صدرالدین قونوی ۳۸۲/ت.

مهاجرت بهاء ولد: و خروج بهاءولد از بلخ و قلمرو سلطان محمد به بهانهٔ رنجش ۳۴/الف، ۳۵/الف، ۳۶/الف. واینکه مهاجرت نهایی وی از قلمرو سلطان در اواخر سنهٔ ۶۱۷ بوده است ۳۸/الف.

مهترزاده: که در هوای نابکاری همه چیز خود را از دست می‌دهد ۸۶/پ.

مهمان کش: تعبیری از آن مسجد که عاشق کش بود ۲۵/ث.

مهمان غیبی: طبیب الهی در قصهٔ پادشاه و کنیزک ۳۰۴/ت.

میثاق الست: که وجه مولی را مطلوب غائی عارف می‌سازد ۲۷۶/ب. که نزد عارف منشأ عشق الهی در انسان و مبنای مناسبت قدیمهٔ ارواح وعبارت از امانت الهی هم هست ۲۷۸/پ.

میخ: و تمثیل گفت و شنود آن با دیوار ۳۱۸/ب.

میسّر: مقابل معسّر و اشارت به تیسیر الهی در فعل عبد ۳۲۰/الف.

میلتون: و شباهت شیطان بهشت گمشدهٔ او از بعضی جهات با ابلیس مثنوی ۱۶۷/ث.

نابینا: که دعوی بینایی در عالم معنی دارد ۸۶/ت.

النار ولا العار: و مورد تعبیر و استعمال در مثنوی ۱۲۸/پ

ناس: واینکه اتصال بی‌تکیف و قیاس ناس با رب ناس را مولانا به فهم و تفسیر معنی ناس موکول می‌دارد ۸۵/ت.

ناسوت: عالم انسانی که به قلمرو شهادت مربوط است ۳۰۴/ب.

ناصرخسرو: واخذ مضمون مصرع معروف مثل گونهٔ «گفتا ز که نالیم که از ماست که بر ماست» از

وی در مثنوی ۱۳۲/ب. قصهٔ کدو و چنار او، هر چند این قطعه به انوری هم منسوب است ۱۳۲/پ. و قصهٔ حاجیان وی که یادآور قصه‌یی ازجنید است ۱۷۲/ث.

ناصر خلیفه: و اینکه شاید بخاطر شیخ شهاب الدین سهروردی و دلجویی از فراریان حادثهٔ مغول در رباط شیخ آمده باشد ۴۱/ب.

نافه: وصف مشک و نافه ۶۹/چ.

ناقوس: واحتمال ارتباط آن با مأخذ قصهٔ ابلیس و معاویه ۱۵۳/ث.

ناموس: که تقیّد بدان موجب پایبندی به عالم می شود ۳۴۲/ت.

نایب: و وحدت او با منوب در مورد انبیا از جهت بعثت آنها برای نشر کلمهٔ حق ۳۵۱/الف.

نبوت: واینکه نبوت عامه و خاصه در مثنوی بیشتر بر مبنای قرآن و حدیث بیان می شود تا بر طرز تقریر حکما و متکلمان ۳۴۸/ب. واینکه چون نبوت عامه را مقدمهٔ نبوت خاصه می داند به نبوت خاصه بیشتر اهمیت می دهد ۳۴۸/ب. و نقل اقوال منکران نبوت و جواب آنها از زبان انبیا ۳۴۸/پ.

نجم الدین رازی: واینکه شهاب الدین سهروردی وی را به عزیمت روم ترغیب و به سلطان توصیه کرد ۴۱/ت. و اینکه دل مشغولی های ملکی علاءالدین در قونیه وی را از سلطان نومید کرد ۴۳/پ. و نمازی که مولانا و صدلارالدین قونوی پشت سر وی خوانده‌اند ۴۶/ج.

نجم الدین کبری: که عطار از طریق مجدالدین بغدادی و بهاءولد به سبب مسافرت به خوارزم ممکن است با وی مربوط بوده باشد ۳۹/ب.

نحومحو: رجوع شود به: محو ۱۰۵/ صا۲.

نحوی و کشتیبان: و جنبهٔ رمزی که در قصهٔ آنها هست ۱۸۰/پ.

نخجیران: و شیر که در نقل آن مولانا مخاطب مبهم را از سرنوشت شیر تحذیر می کند ۸۰/ت. واینکه در احتجاج با شیر مثل خود او تمسک به آیات می کنند ۲۰۲/الف. واینکه قصهٔ آنها با شیر حدّ وسط بین جهد و توکّل راتعلیم می کند ۳۴۴/پ.

نرد: و ششدره و زیاد در اصطلاح آن ۱۱۹/پ.

نسبت: واینکه نسبت خلق به حق حکم نسبت جزو و کل دارد، و تقریبا بیان خاص مولانا در این مسأله ۳۲۸/ب —ت.

نسخهٔ الهی: در مورد انسان و اینکه نسختین ظاهر و باطن وی با عالم کبیر و حضرت الهی مشابه است ۳۰۶/ت.

نسناس: که اشارت مولانا دربارهٔ آن روایات چهار مقاله را در این باب به خاطر می آورد ۶۹/ج. و اشارت به احوال آن ۱۱۲/ب.

نشابور: و ملاقات بهاءولد و جلال الدین محمد با عطار در آنجا ۳۹/الف —ت.

نصّ: و مسألهٔ نص و قیاس در نزد مجتهد ۱۰۶/ت.

نصوح: و حکایت مثنوی که توبهٔ صادقانه را در قصهٔ او بیان می کند ۱۷۵/پ.

نصوص: تصنیف صدرالدین قونوی که هم شامل تقریر مذهب محیی الدین است ۱۵۱/ت.

نضوجلباب: تعبیری از خلع بدن و تجربهٔ عرفانی شیخ اشراق و متألهان ۳/ت.

نطفه: و اینکه نقطهٔ شروع تکامل انسان از طور جماد به ماوراء آن است ۳۰۵/الف. واینکه سیر در

اطوار قبل از نطفه و در مراتب موالید و عناصر آغاز می شود ۳۰۵/ث.

نظامی گنجوی: واینکه مخزن‌الاسرار را به نام فخرالدین بهرامشاه ملک ارزنجان نظم کرد ٤١/ث. واخذ یک بیت از لیلی و مجنون در دیوان ۱۳۱/پ. واینکه در مثنوی به یک دو بیت او از شیرین و خسرو و مخزن الاسرار نظر هست ۱۳۲/ح.

نعمة الله ولی: وآشنایی وی با بعضی اقوال مولانا ۳۹٦/ت.

نعیم اخروی: که متضمن اشارت به احوال و مقامات روحانی صالحان عباد است ۲۲۲/پ.

نغمه: و اینکه نه انسان نغمهٔ پری را می‌شنود و نه عام خلق نغمهٔ جان اولیا را درک می کنند ۱۹۹/ت.

نغمهٔ مروارید: یا جامهٔ فخر که یک قصهٔ تمثیلی گنوسی در باب روح و اسارت آن در عالم ماده است ۲٦/ث.

نفحات الانس: که جامی در آن در باب منازل بین راه بهاءولد تا قونیه روایتی دارد که با روایات دیگر کاملاً منطبق نیست ٤٤/الف.

نفس: واینکه جهاد با آن جهاد اکبر است ۲۱٤/ث. واینکه معرفت آن وسیله و مقدمهٔ معرفت ربّ تواند بود ۲۲۰/الف. واینکه حدیث من عرف نفسه منسوب به حضرت علی است و نیز از حکماء اقدمین هم مضمون آن نقل است ۲۲۰/الف. و قول غزالی در عدم توقف معرفت حق بر معرفت ماسوی که نزد ابن عربی مورد مناقشه واقع شده است ۲۲۰/ب. و اینکه در مفهوم مطلق ناظر و راجع به نفس امآره است ۳۳۲/الف. و اینکه سایر مراتب نفس در مثنوی به جان و روح و روان تعبیر می شود و اوصاف آن به صورت نفس کل و نفس ناطقه و امثال آن می آید ۳۳۲/الف. تعلق آن به بدن تعلق تصرف و تدبیر است ۳۳۳/ب. تعلق آن به بدن در نزد مولانا متضمن حکمت مجهوله، و ورای طور بحث و اشارت است ۳۳۳/پ. در معنی شخص که تعبیر نفس اول و نفس دوم هم به همین معنی راجع است ۳۳٤/ث. که انسان را مقید به عالم حس می دارد و منشأ شرور و مادر بت هاست ۳۳۹/ب. واینکه جهاد با آن جهاد اکبرست ونیل بدان هم جز با تیسیر حق ممکن نیست ۳۳۹/ت. واینکه استغراق در آن اگر انسان را به ظلم بر غیر واندارد باری به ظلم بر نفس وامی دارد و در غفلت منهمک می نماید ۳٤۱/ت. و اینکه هر چند مجاهده با آن لازم است مخالفت با آن هم نباید به التزام رهبانیت بینجامد ۳٤٤/ب. و اینکه قصهٔ خاربن نشان می دهد که مبارزه با آن دشواری دارد و تأخیر در آن هم موجب افزونی این دشواری است ۳۷۲/ث. واینکه ترک هوای نفس به انسان مجال می دهد تا عیوب نفس را ملاحظه و رفع نماید ۳۷۲/ح.

نفس امّاره: واینکه چون میل بقا در او قوی است به خیر و شر اهمیت نمی دهد و به اقتضای میل به غلبه بدفرمای می شود ۳۳۲/پ. داعی شر و موجب تعلق و تقید به عالم جهانی است ۳۳۳/الف.

نفس انسانی: که بعد از عبور از مقتضای نفس حیوانی، ممکن است نفس ملهمه، نفس مسوّله، یا نفس لوامه باشد ۳۳۲/پ، ۳۳۳/الف. که نفس ناطقه و روح قدسی تعبیری از آن است کمال مراتبش نفس مطمئنه است ۳۳۳/ب.

نفس حیوانی: که اخسّ مراتب نفس و حیات است ۳۳۲/ب. واینکه منشأ حب ذات همان است ۳۳۲/پ.

نفس لوّامه: مرتبه‌یی از نفس انسانی که از تقید در قید خودی و ازعدم تقید به فرق خیر و شر گذشته

است ۳۳۲/ت.

نفس مطمئنه: که اشرف مراتب نفس در سیر الی الکمال است ۳۳۲/ج. که متعلق وصف راضیه مرضیه، و موجب نیل به لقاء ربّ است ۳۳۳/الف.

نفس ناطقه: مرتبهٔ کمال در نفس انسانی ۳۳۲/ج.

نفی اسباب: واینکه جایی برای اسناد فعل به عبد باقی نمی گذارد ۳۲۰/الف. واینکه شهود حق و عدم رؤیت ماسوی آن را بر عارف الزام می کند ۳۲۱/الف.

نقاب: در معنی لقیته نقاباً ۹۴/پ.

نقد: تعریف و استعمال ۱۰۵/غا[1].

نقد حال: و اینکه حکایت کنیزک و پادشاه در مثنوی نه فقط نقد حال مخاطب است بلکه نقد حال خود مولانا هم هست ۵۹/الف، ب. در قصهٔ پادشاه و کنیزک ۱۸۴/ب. در داستان پادشاه و کنیزک ۲۶۸/الف.

نقاش: واینکه وی نیز مثل کوزه گر و خیاط آنچه را می سازد برای خود آن چیزها نیست ۲۹۴/پ. واینکه زشتی نقش نشان زشتی نقاش نیست نشان مهارت اوست ۳۱۵/ث. واینکه نقص کار او در تصویر کردن شرّ و نقص نیست در عدم تصویر کردن است ۳۱۵/چ.

نماز: که رأس طاعات محسوب است ورای صورت ظاهر معنی باطنی هم دارد و کمال آن جز با رعایت آن معنی تحقّق نمی یابد ۳۵۶/پ. و اینکه جنبهٔ رمزی نماز جز با حضور و خشوع تحقق نمی یابد ۳۵۶/ت،ث. واینکه اعمال و ارکان آن متضمن اشارتهایی رمزی است که در آن مصلّی خود را در موقف حق قایم می یابد ۳۵۶/چ. واینکه فایدهٔ مناجات با حق و منع از ارتکاب منکر و فحشا از نماز اهل غفلت حاصل نمی شود ۳۵۶ /پ.

نمرود: و قصهٔ عزرائیل با او ۳۵۳/پ.

نوالیس: شاعر آلمانی که یک قصهٔ او داستان ابراهیم ادهم را به خاطر می آورد ۱۷۲/ت.

نوح: پیغمبر اولوالعزم، و ایذاء منکران در حق وی ۳۵۳/الف، ب.

نور محمدّی: و بیان غائیّت آن به‌نحوی که در حدیث هست ۲۱۲/ج، چ. که انبیا و اولیا همگی از آن اقتباس نور می کنند و وحدت واتحاد آنها از آنجاست ۳۴۶/الف.

نی: که رمزی از وجود عارف کامل است ۲۲/الف. که مضمون بانگ و شکایت حال وی در نی نامه در بعضی غزلیات مولانا هم هست ۲۲/پ. که رمزی از وجود مولانا واز وجود عارفان کامل است ۲۹/پ. و نقش آن در پرواز دادن کبوتر در رسم کبوتر بازی ۷۸/ت. که رمزی از حال روح و حال عارف مشتاق است ۱۴۸/ب. و قصهٔ سرّ رسول ۱۸۴/ح. و اشاره به نالهٔ وی در غزلیات دیوان ۳۹۸/ب. که حال و نالهٔ وی رمزی ازفنا محسوب است ۳۹۹/الف.

نیت: و اینکه سلوک سالک تایب از آنجا آغاز می شود و آن مربوط به قال نیست مربوط به حال است ۳۷۵/الف. واینکه با صحت نیت مریداگر شیخ‌وی‌هم کامل و راستین نباشد موجب نیل وی به مقصد هست ۳۷۵/ب.

نیستان: تعبیر از میوهٔ وجود ۱/ت. تعبیری از مبدأ که روح عارف شایق بازگشت بدان است ۱۴۷/ب.

نیست هست نما: تعبیری از عالم حس که حکماء افلاطونی آن را لیس کایس نیز می خوانند ۳۰۷/پ.

نی نامه: که ابیات آغاز ین دفتر اول است ۱/پ. واینکه آن ابیات را مولانا به صرافت طبع سروده است ۱/ت. واینکه تمام شش دفتر تفسیر گونه یی بر همان ابیات است ۱/ت. و اینکه هستهٔ اصلی تمام شش دفتر مثنوی در آنجاست ۲/الف. و انعکاس مضمون یا فحوای آن در سایر آثار مولانا ۲۲ /پ. و اینکه اسناد منشأ الهام آن به یک منظومهٔ عطار درست نیست ۲۹/ب. و وجود مضامین مشابه با آن در اشعار خود مولانا و شاعران دیگر ۲۹/ب. واینکه اصل مضمون آن جوهر فکر گنوسی و مسألهٔ نجات است ۵٦/ب. و اینکه مضمون شکایت و اشتیاق آن ممکن است به جدایی و غربت مولانا در روم و دوری از بلخ و خراسان هم ناظر باشد ۵۷/ب ــ ت. و اشارت آن به نزول و صعود روح در طی بازگشت به نیستان که یادآور بازگشت اودیسئوس در منظومهٔ اودیسهٔ هومیروس است ٦۱/پ. واینکه ضرورت از خود رهایی را برای نیل به حق که مقصد نهایی سالک است بروی الزام می کند ۳۹۹/ب. اینکه باقی مثنوی با تمام تنوع جز تفسیر وتقریری از مضمون نی نامه نیست ۳۹۹/پ.

وارد: رجوع شود به: فکر ۱۰۵/را.
واصل بن عطا: شیخ معتزله و تبرّی وی از خوارج و مقالات آنها ۲٤۸/ج.
واقعه: تعریف واستعمال ۱۰۵/غا۲.
وجد: که غلبهٔ آن در سماع صوفی را به نعره‌زنی و خرقه دری و رقص و حال وامی‌دارد ۳٦۷/ث.
وجود: و اینکه نزد محیی الدین حقیقت واحده‌یی است که یک وجه آن حق است و وجه دیگر خلق ۳۸۳/ث.
وجود مطلق: که از جمیع اعتبارات واضافات منزه است و لاجرم کثرت بدان راه ندارد ۳۸۳/ب.
وحدت: و اینکه در مورد وجود حق وحدت حقیقی است و در مقابل آن هیچگونه کثرت قابل تعقل نیست ۳۸۳/ب. و اینکه اقتضای ذات حق و هم لازمهٔ صفات اوست ۳۲۸/الف. و عدم تحقق انسان به وحدت تام ۳۲۸/الف.

وحدت وجود: واینکه بعضی مشایخ قول بدان را تخطئه کرده‌اند و فحوای آن را در کلام قدماء صوفیه از مقولهٔ تجربهٔ شهودی یا شطحیات خوانده‌اند ۳۸۲/الف. و تقریر آن بر وجهی که در کلام محیی الدین و شارحان او آمده است ۳۸۳/الف ــ چ. واینکه متکلمان و متشرّعه اگر آن را می پذیرند از باب حسن ظن در حق قایل است نه از جهت قبول برهانی ۳۸٤/ت. و اسناد منشأ آن به اقوال حکما واصحاب دیانات ۳۸٤/ت. که نقد متشرعه و متکلمان و فقها از آن برای اجتناب از نتایج نامقبول آن بوده است ۳۸٤/ث. و صورت شهودی این مذهب که نزد سایر مشایخ صوفیه هم هست ۳۸٤/ج. و اینکه در نزد مولانا اشاره‌یی که به این معنی هست برجنبهٔ شهودی مبتنی است ۳۸۵/الف.

وحده: واینکه در مثنوی متکلم مع الغیر وقتی جای متکلم وحده را می گیرد به بیان گوینده حالت زنده‌یی می دهد ۸٤/الف.

وحی: وانقطاع دنبالهٔ اولین وحی که موجب نومیدی رسول شد ۱٦۷/ب. که قوّهٔ قدسی است و اختصاص انبیا بدان ۳٤۹/الف. و اینکه تخصیص انبیا بدان اقتضای حکمت است ۳٤۹/ب.

وحی دل: تعریف و استعمال ۱۰۵/فا. واینکه در نزد صوفیه به فراست خاص مؤمن و اینکه وی

مرتبهٔ ینظر بنورالله دارد راجع است ۲۲۷چ. که نزد صوفیه صورتی از وحی است بدون اشتمال بر لوازم نبوت مثل بعث و تحدّی ومعجزه وتشریع ۲۱۳/پ.

وحی القلوب: رجوع شود به: وحی دل.

وخش: وناخرسندی بهاءولد از رفتار قاضی آن در حق خویش ۳۳/ب. واینکه قاضی آنجا عنوان سلطان العلمائی بهاءولد را از کتب معارف واستفتاها محو می کرده است ۳۳/پ.

وسواس خاطر: که عامه قرآن را گه‌گاه برای دفع آن می خوانند واین تلاوت نزد مولانا با کار آنکس که شاهنامه یا کلیله می خواند تفاوت ندارد ۱۸۷/الف.

وصال: واینکه نیل بدان دلاّله را معزول می دارد واین معنی هم تمثیل حال عارف در مرتبه‌یی است که علم وعمل هر دو را حجاب می یابد ۲۷۸/ج.

وصول الی الله: که مقام حقیقت است و هر کسی را بدان راه نیست ۳۷۶/ب. واینکه غایت سیر طریقت آن است ۳۷۶/پ. که بدون عمل صالح و التزام شریعت حاصل نمی شود ۳۷۶/ث. که برای عارف از طریق فانی شدن در صفات حق حاصل می شود نه فناء در ذات ۳۷۸/الف،ب. که مرتبهٔ شهود است و در پایان سیر الی الله بدان مرتبه می توان رسید ۳۸۷/الف. عشق چون سالک را بدان مرتبه رهبری کند چشم وی را به هرچه ماسوی است فرو می بند ۳۸۷/ب. حقیقت که عبارت از آن است بدون فناء از صفات حاصل نمی شود ۳۸۸/ت.

وعّاظ: و شیوهٔ بیان آنها در مثنوی ۱۸/ث،ج،۶۳/ث ومابعد.

وعظ: و اینکه مولانا در فیه مافیه به سابقهٔ اشتغال و حرفهٔ خانوادگی خویش در این زمینه اشارت دارد ۶۳/ت. و سبک بیان وعاظ در عصر مولانا و قبل از آن ۶۳/ث،ج،چ. که تذکیر هم می خوانند و مثنوی تا حد زیادی شیوهٔ بیان رایج در مجالس وعظ را دارد ٤/ج. واینکه حرفهٔ بهاءولد پدر مولانا وعظ و تذکیر بوده است ۳۲/الف. و اینکه حرفهٔ واعظی و مذکّری غالباً مستلزم مسافرتهای دایم بوده است ۳۳/الف. و اینکه بهاءولد ظاهراً آن را نوعی عبادت تلقی می کرده است ۳۳/الف. واینکه در نزد بهاءولد متضمن شدت در امر معروف و نهی منکر بوده است ۳۷/ب. واینکه وعظ بهاءولد در بغداد در محضر خلیفه بعید بنظر می آید هرچند اصل وعظ او در مجلس فارسی گویان و حاجیان خراسان در آنجا اشکالی ندارد ٤۰/ب—پ. و رسم مسافرت وعاظ و مذکران که مسافرت بهاءولد را در بلاد روم چندین سال طول داد ٤۲/الف. واینکه بهاءولد آن را از مقولهٔ امر معروف و دعوت به حق تلقی می کرد ٤۶/ت. واشتغال مولانا بدان که مجالس سبعه نمودار آنهاست ٤۶/ث. و علت توجه خاص اهل قونیه به مجالس وعظ مولانا ٤۷/الف. و اشارت مولانا به آنکه هرگاه در ولایت خویش مانده بود به وعظ وتذکیر و تصنیف اشتغال می داشت سابقهٔ این حرفه را در خانوادهٔ وی تصریح می کند ۶۵/ج. وعاظ و مذکران وعلما و فقها هم در عصر جوانی مولانا واندکی قبل از آن به صنعت شعر علاقه نشان می داده‌اند ۱۲۲/ج. و اینکه حرفهٔ وعاظ و مذکران حفظ و روایت اشعار را هم اقتضا داشته ۱۳۰/الف، ب. و رسم اهل منبر در نقل قصه که در مثنوی هم هست ۱۵۲/الف. اینکه مجالس وعظ احاطه بر قرآن و تبحّر در علوم قرآنی را بر وعاظ الزام می نمود ۱۸۵/ب،پ.

ولادت ثانی: تعبیری از ولادت روحانی که زادهٔ‌ثانی از آن برمی آید ۱۰۵/هـ. که شیر شدن خون در اشارت مولانا در آغاز دفتر دوم ممکن است اشارت به لزوم وقوع آن در مورد حسام‌الدین بوده باشد ۶/پ. واینکه نیل بدان موقوف عنایت وهدایت حق است ۲۰۷/ب. واینکه بدون آن انسان نمی تواند درعالم ماوراء

یار: و حکایت آنکس که چون درِ یاری زد و منم گفت یار در برویش نگشود ۲۲۵/ت. و قصهٔ منم گفتن آن کس که درِ یاری زد در مثنوی و در غزلیات ۳۹۸/ث.

یحیی بن معاذ: و مکاتبه بین او و بایزید ۳۴۱/پ.

یعقوب چرخی: و تفسیر نی نامه ۱۴۸/ب. از مشایخ نقشبند که غیر از نی نامه به بعضی اشارت دیگر مثنوی هم نظر دارد ۳۹۷/پ.

یقظه: که تعبیری از تنبه و توبه است و سیر در منازل طریقت از آنجا آغاز می شود ۳۶۳/الف.

یقین: تعریف و استعمال ۱۰۵/گا. مراتب یقین که شامل علم الیقین، عین الیقین، و حق الیقین است ۱۰۵/گا. و اینکه علم اهل برهان چون بر رؤیت و شهود حق مبتنی نیست منجر به یقین نمی گردد ولیکن علم عارف چون مبتنی بر رؤیت و شهود است منجر به یقین می شود ۲۹۰/الف. و مراتب آن که علم ایمانی زاهد وعلم شهودی عارف در آن تفاوت دارند ۲۹۰/الف. واینکه علم الیقین کمالش در نیل به عین الیقین است ۲۹۰/الف. واینکه مشایخ آن را عبارت از مشاهده خوانده اند ۳۸۷/پ. و اینکه یقین عارف اهل ریاضت با یقین اهل نظر تفاوت دارد ۳۹۰/پ.

ینظر بنورالله: که وصف مؤمن وتوجیه فراست اوست ۲۲۷/چ.

یهود: و اینکه ذکر یهود و نصاری در مثنوی با مباحث نظری و کلامی همراه نیست ۲۴۴/پ.

ابیات مثنوی در متن

۱	ب:	بشنو از نی چون شکایت می کند	وز جدایی ها حکایت می کند	۱/۱
		اندرون گاو تن شهزاده یی	گنج در ویرانه یی بنهاده یی	٦/ ۳۵۸۱
		کشته شد در نوحهٔ او می گریست	اوست جمله هم کشنده و هم ولیست	٦/ ٤۸۷۰
	پ:	بشنو از نی چون شکایت می کند	در نیابد حال پخته هیچ خام ~	۱۸/۱—۱
۲	الف:	بشنو ید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن	۳۵/۱
۳	الف:	صبح شد ای صبح را پشت و پناه	عذر مخدومی حسام الدین بخواه	۱۸۰۷/۱
		دوش دیگر لون این می داد دست	لقمهٔ چندی در آمد ره ببست	۱۹٦۰/۱
		وقت عصر آمد سخن کوتاه کن	ای که عصرت عصر را آگاه کن	۳۸۱۸/٤
٤	ح	آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت باید از وی رو متاب	
		از وی ار سایه نشانی می دهد	شمس هر دم نور جانی می دهد ~	۱۷/۱—۱۱٦
		باز گرد شمس می گردم عجب	هم ز فرّ شمس باشد این سبب ~	۱۱۱۰/۲
		ساربانا بار بگشا ز اشتران	شهر تبریز است و کوی گلستان ~	۳۱۱۳/٦
		ور عیان خواهی صلاح دین نمود	دیده ها را کرد بینا و گشود	۱۳۲۱/۲
		پخته گرد و از تغیر دور شو	رو چو برهان محقق نور شو	۱۳۱۹/۲
		چند کردم مدح قوم ما مضی	قصد من ز آنها تو بودی ز اقتضا	۲۱۱۲/۳
۵	الف:	ره ندانی جانب این سور وعُرس	از ضیاء الحق حسام الدین بپرس	٤۲۸/۱
		زان ضیا گفتم حسام الدین ترا	که تو خورشیدی و این دو وصفها	۱٦/٤
		طالب این سر اگر علامه ییست	نک حسام الدین که سامی نامه ییست	۱۱٤۹/۱
	ب:	ای ضیاء الحق حسام الدین بگیر	یک دو کاغذ برفزا در وصف پیر	۲۹۳٤/۱

		کـرده‌ام بـخـت جـوان را نـام پـیـر	کـوز حق پـیـرست نز ایام پـیـر	۲۹۴۰/۱
۶	الف:	گـرچه جسم نازکت را زور نیست	لیك بی خورشید ما را نور نیست	۲۹۳۵/۱
	ب:	مثنوی که صیقل ارواح بود	باز گشتش روز استفتاح بود	۶/۲
	پ:	مدتی این مثنوی تأخیر شد	مهلتی بایست تا خون شیر شد	
		تا نزاید بخت تو فرزند نو	خون نگردد شیر شیرین خوش شنو	۲/۲–۱
۷	الف:	بر گشا گنجینهٔ اسرار را	در سوم دفتر بهل اعذار را ~	۲/۳
۸	الف:	گردن این مثنوی را بسته ای	می کشی آن سوی که دانسته ای ~	۳/۴
	ب:	آب نیلست و به قبطی خون نمود	قوم موسی را نه خون بُد آب بود	۳۳/۴
	پ:	مثنوی از تو هزاران شکر داشت	در دعا و شکر کفها برفراشت	۸/۴
	ت:	مثنوی پو یان کشنده ناپدید	ناپدید از جاهلی کش نیست دید	٤/٤
	ث:	ای سلیمان در میان زاغ و باز	حِلم حق شو با همه مرغان بساز	۷۷۹/٤
		منطق الطیر سلیمانی بیا	بانگ هر مرغی که آید می سرا...	
		همچنان می روز هدهد تا عقاب	ره نما والله اعلم بالصواب	۸/٤– ۸۵۱
۹	پ:	مدح تعریفست و تخریق حجاب	فارغست از شرح و تعریف آفتاب	۸/۵
		من بگویم وصف تو تاره برند	پیش از ان کز فوت آن حسرت خورند	۲۲/۵
	ت:	مثنوی پو یان کشنده ناپدید	ناپدید از جاهلی کش نیست دید	٤/٤
۱۰	ب:	از صحاف مثنوی این پنجمست	در بروج چرخ جان چون انجمست	٤۲۲۷/۵
		پیشکش می آرمت ای معنوی	قسم سادس در تمام مثنوی	۳/٦
		با بیانی که بود نزدیک تر	زین کنایات دقیق مستتر	۷/٦
	پ:	تا بماند دو قضیه سرّ و راز	هم نگردد مثنوی چندین دراز	۳۵۵۷/٦
		گر شود بیشه قلم در یا مداد	مثنوی را نیست پایانی امید	۲۲٤۷/٦
	ت:	لیك دعوت وارد ست از کردگار	با قبول و ناقبول او را چه کار	۹/٦
		تو خلیل وقتی ای خورشیدهش	این چهار اطیار رهزن را بکش ~	۳۱/۵
		ای ضیاء الحق حسام الدین بیا	ای صقال روح و سلطان الهدی ~	۱۸۳/٦
		گفتمی از لطف تو جزوی زصد	گر نبودی طمطراق چشم بد	۱۸۹/٦
		ای ضیاء الحق حسام دین و دل	کی توان اندود خورشیدی به گل	۲۰۱۰/٦
۱۲	ت:	هر دکانی راست سودایی دگر	مثنوی دکان فقرست ای پسر	۱۵۲۵/٦
		مثنوی ما دکان وحدتست	غیر واحد هرچه بینی آن بتست	۱۵۲۸/٦

۱۶	ب:	ای تقاضا گر درون همچون جنین	چون تقاضا می کنی اِتمام این	۱٤۹۰/۳
	پ:	بی تو نظم و قافیه شام و سحر	زهره کی دارد که آید در نظر	۱٤۹۳/۳
	ت:	چیز دیگر ماند اما گفتنش	با تو روح القُدْس گوید بی منش	۱۲۹۸/۳
۱۷	الف:	خربطی ناگاه از خرخانه یی	سر برون آورد چون طعّانه یی	٤۲۳۲/۳
	ب:	این نه آن شیرست کز وی جان بری	یا ز پنجهٔ قهر او ایمان بری	٤۲۸۲/۳
	پ:	من تمام این نیارم گفت از آن	منع می آید ز صاحب مرکزان	۱٦۸۰/۱
	ت:	گر شدی عطشان بحر معنوی	فُرجه یی کن در جزیرهٔ مثنوی	٦۷/٦
	ث:	پاک سُبحانی که سیبستان کند	درغمام حرفشان پنهان کند	
		زین غمام بانگ و حرف و گفت و گوی	پرده یی کز سیب ناید غیر بوی	
		باری افزون کش تو این بورا بهوش	تا سوی اصلت بَرَد بگرفته گوش	
		بونگه دار و بپرهیز از زکام	تن بپوش از باد و بودِ سردِ عام	۸٤—۷/٦
		این سخن همچون ستاره ست و قمر	لیک بی فرمان حق ندهد اثر	۱۰٤/٦
	ج:	اندر آید لیک چون افسانه ها	پوست بنماید نه مغز دانه ها	۳٤٦۱/٤
۱۸	ب:	گشته دین را تا قیامت پشت و رو	در خلافت او و فرزندان او	۲۷۹۵/۱
	پ:	از فدایی مردمان را حیرتیست	هر یکی از ما فدایی سیرتیست	۳۵٤۲/۵
		ونیز: چند کس همچون فدایی تاختند	خویشتن را پیش او انداختند	۳۰۳۷/٦
		من چون اسماعیلیانم بی حذر	بل چو اسماعیل آزادم ز سر	٤۱۰۱/۳
		هر یکی چون ملحدان گِرده کوه	کارد می زد پیر خود را بی ستوه	۲۱۲۷/٤
		همچنان کاینجا مغول حیله دان	گفت می جویم کسی از مصریان	۸۵۸/۳
		همچو اسپاه مغول بر آسمان	تیر می انداز دفع نزع جان	۳۷٤/٦
		تا نمیرد هیچ افرنگی چنین	هیچ ملحد را مبادا این چنین	۲۲٦۹/۵
	ت:	باز می گردیم از ین ای دوستان	سوی مرغ و تاجر و هندوستان	۱۵۸۵/۱
		گر سخن کش یابم اندر انجمن	صد هزاران گل بروید چون چمن	۱۳۱۹/٤
		وقت عصر آمد سخن کوتاه کن	ای که عصرت عصر را آگاه کن	۳۸۱۸/٤
		بیگهست ارنی بگوییم حال را	مدخل اعواض را و ابدال را	۲۱۰۵/۳
		روز آخر شد سبق فردا بود	راز ما را روز کی گُنجا بود	۱٦٤۵/٤
		دوش دیگر لون این می داد دست	لقمهٔ چندی در آمد ره ببست	۱۹٦۰/۱
		ای دریغا لقمه یی دو خورده شد	جوشش فکرت از ان افسرده شد	۳۹۹۰/۱
		دوش چیزی خورده ام ورنی تمام	دادمی در دست فهم تو زمام	۲۵۱۳/۳
	ث:	دست من بنمود بر گردن هنر	مقریا برخوان که انشق القمر	۱۹۲۰/۲
		مستفید اعجمی شد آن کلیم	تا عجمیان را کند زین سر علیم	۳۰۱۲/٤
		مستمع خفتست کوته کن خطاب	ای خطیب این نقش کم کن تو بر آب	۱۰۹٤/٤

	و:	بردر یدی در سخن پردهٔ قیاس	گر نبودی سمع سامع رانُعاس ~	٥٥٩/٤
		هر محدّث را خسان با ذِل کنند	حرفش ارعالی بود نازل کنند	
		زانکه قدر مستمع آید نَبا	بر قد خواجه بُرَد درزی قبا	
		چونکه مجلس بی چنین پیغاره نیست	ازحدیث پست نازل چاره نیست	٢/٦ — ١٢٤٠
		صبح شد ای صبح راپشت وپناه	عذر مخدومی حسام الدین بخواه	١٨٠٧/١
	ج:	زَرّعقلت ریزه است ای متهم	بر قراضه مُهر سکه چون نهم	٣٢٨٧/٤
		این همی دانم ولی مستی تن	می گشاید بی مرادمن دهن	
		آنچنان کزعطسه وازخامیاز	این دهان گردد بنا خواه تو باز	٣٢٩٨-٩/٤
		کردمی من شرح این بس جانفزا	گر نبودی غیرت ورشك خدا	١٢٨٢/٤
		زاندرونم صد خموش خوش نفس	دست بر لب می زند یعنی که بس	٢٠٦١/٤
		چون شما را حاجت طاحون نماند	آب را درجوی اصلی بازراند	٣٠٨٩/١
		دوش چیزی خورده ام افسانه است	هرچه می آید ز پنهان خانه است	٢٥١٤/٣
		همچنین که من در ین زیبا فسون	یا ضیاء الحق حسام الدین کنون	٢٠٧٥/٤
	چ:	مثنوی که صیقل ارواح بود	باز گشتش روز استفتاح بود	٦/٢
		گشته دین را تا قیامت پشت ورو	درخلافت اووفرزندان او	٢٧٩٥/١
		پیش ازان کاین قصه تا مَخلَص رسد	دود گندی آمد ازاهل حسد	٤٢٢٧/٣
		این زمان سِرها مثال گاو پیس	دوك نطق اندرملل صدرنگ ریس ~	١٨٦٨/٦
		تا نگویی مرمرا بسیار گو	من زصدیك گویم وآن همچومو	٣٥٠٥/٢
		چونکه جمع مستمع را خواب برد	سنگ های آسیا را آب برد	٣٠٨٧/١
		کی گذارد آنکه رشک روشنیست	تا بگویم آنچه فرض و گفتنیست	١٩٤/٢
		بردر یدی درسخن پردهٔ قیاس	گر نبودی سمع سامع رانُعاس	٥٥٩/٤
		این خود آن ناله ست کو کرد آشکار	آنچه پنهانست یا رب ز ینهار	٢٠٠١/٦
		و: بشنو ید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن	٣٥/١
		هم عرب ما هم سبو ما هم ملک	جمله ما یُؤفَکُ عَنهُ مَن اُفِک	٢٩٠٢/١
		این مثال نور آمد مِثْل نی	مرترا هادی عدو را رهزنی ~	٤٦١/٤
		و: کافران رادرد ومؤمن رابشیر	لیك نقد حال درچشم بصیر	٣٢٧٩/٤
		خو یشتن مشغول کردن ازملال	باشدش قصد از کلام ذوالجلال	٣٤٦٦/٤
١٩	ب:	من به جادو یان چه مانم ای وقیح	کزدمم پررشك می گردد مسیح	٢٣٦٤/٤
		آنچنان بگشایدت فرّشباب	که گشود آن مژدهٔ عُکّاشه باب	٢٥٨٤/٤
	پ:	درهوا می کرد خود بالای برج	که هز یمت می شد ازوی روم و گرج	١١٠٣/٣
		ازجهود وازجهودی رسته ام	تا به زناری میان وابسته ام	٣٥٩/١
		بگذرد این صیت از بصره و تبوک	زانکه الناس علی دین الملوك	٢٠٧٢/٢
	ت:	همچو بو بکر ربابی تن زنم	دست چون داود درآهن زنم	١٩١٦/٢

۲۰	الف:	بس ستارهٔ آتش از آهن جهید	وان دل سوز یده پذرفت و کشید	۳۸٤/۱
		شرفه یی بشنید در شب معتمد	بر گرفت آتشزنه کآتش زند ~	۳۵۷/٦
	ب:	این حکایت گفته شد زیر و زبر	همچو کار عاشقان بی پا و سر ~	۲۸۹۷/۱
		ذکر استثنا و حزم مُلتوی	گفته شد در ابتدای مثنوی	۳٦٦٦/٦
		گر خدا خواهد نگفتند از بطر	پس خدا بنمودشان عجز بشر	٤۸/۱
	پ	بیگهست ارنی بگویم حال را	مدخل آعواض را وابدال را	۲۱۰۵/۳
		وامدار شرح این نکته شدم	مهلتم ده مُعسرم زان تن زدم	۲۱۳۹/۳
	ت:	کی گذارد آنکه رشک روشنیست	تا بگویم آنچه فرض و گفتنیست ~	۱۹٤/۲
		باز پهنا می رویم از راه راست	باز گرد ای خواجه راه ما کجاست	۱۲٦۱/۲
۲۱	الف:	صبر آرد آرزو را نه شتاب	صبر کن و الله اعلم بالصواب	٤۰۰۳/۱
		قوم دیگر ناپذیرا ترش و خام	ناقصان سرمدی تَمَّ الکلام	۳۸۱۰/۲
	ب:	گر تو خواهی باقی این گفت و گو	ای اخی در دفتر چارم بجو	٤۸۱۰/۳
		آینه نبود منافق باشد او	این چنین آیینه تا توانی مجو	۳۸۵۵/٤
		زان نشد فاروق را زهری گزند	که بُد آن تریاق فاروقیش قند	٤۲۳۸/۵
		از صحاف مثنوی این پنجمست	در بروج چرخ جان چون انجمست	٤۲۲۷/۵
		در دل من آن سخن زان میمنه ست	زانکه از دل جانب دل روزنه ست	٤۹۱٦/٦
	پ:	گر تو خواهی باقی این گفت و گو	ای اخی در دفتر چارم بجو	٤۸۱۰/۳
		این حکایت را که نقد وقت ماست	گر تمامش می کنی اینجا رواست ~	۳۷/٤
		مثنوی چندان شود که چل شتر	گر کشد عاجز شود از بار پر	۷۹۰/٤
		وصف بیداری دل ای معنوی	در نگنجد در هزاران مثنوی	۱۲۲۸/۳
		صد کتاب ار هست جز یك باب نیست	صد جهت را قصد جز محراب نیست	۳٦٦۷/٦
		مثنوی از تو هزاران شکر داشت	در دعا و شکر کفها بر فراشت ~	۸/٤
		قصدم از الفاظ او راز تو ست	قصدم از انشایش آواز تو ست	
		پیش من آوازت آواز خداست	عاشق از معشوق حاشا که جداست	۷۵۸—۹/٤
۲۳	الف:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن ~	۳۵/۱
		بود شاهی در جهودان ظلم ساز	دشمن عیسی و نصرانی گداز ~	۳۲٤/۱
		بعد زین خونریز درمان ناپذیر	کاندر افتاد از بلای آن وزیر	۷۳۹/۱
	ب:	تا عمر آمد ز قیصر یک رسول	در مدینه از بیابان نُغول	۱۳۹۰/۱
		بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی ~	۱۵٤۷/۱
		آن شنیدستی که در عهد عمر	بود چنگی مطربی با کروفر	۱۹۱۳/۱
	پ:	طایفهٔ نخجیر در وادی خوش	بوده اند از شیر اندر کشمکش	۹۰۰/۱

		یک خلیفه بود در ایام پیش	کرده حاتم را غلام جود خویش	۲۲۴۴/۱
		از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان مطهر از دغل ~	۳۷۲۱/۱
۲۴	الف:	پنج حسی هست جز این پنج حس	آن چو زر سرخ و این حسها چو مس	۴۹/۲
		آینهٔ دل چون شود صافی و پاک	نقشها بینی برون از آب و خاک	۷۲/۲
	پ:	گفت با عیسی یکی ابله رفیق	استخوانها دید درحفرهٔ عمیق ~	۱۴۱/۲
	ت:	صوفیی می گشت در دور افق	تا شبی در خانقاهی شد قُنُق ~	۱۵۶/۲
		نه چنان باز یست کوازشه گریخت	سوی آن کمپیر کرمی آرد بیخت ~	۳۲۳/۲
		و لوله افتاد در جغدان که ها	باز آمد تا بگیرد جای ما ~	۱۱۳۶/۲
	ث:	این چنین ذاالنون مصری رافتاد	کاندر و شور و جنون نو بزاد ~	۱۳۸۶/۲
		دید موسی یک شبانی را براه	کو همی گفت ای گزیننده اله ~	۱۷۲۰/۲
		چار کس را داد مردی یک درم	آن یکی گفت این به انگوری دهم ~	۳۶۸۱/۲
		حکمت قرآن چو ضالهٔ مؤمنست	هر کسی در ضالهٔ خود موقنست ~	۲۹۱۰/۲
	ج:	از صحابه خواجه یی بیمار شد	واندر آن بیماریش چون تار شد ~	۲۱۴۱/۲
		در خبر آمد که آن معاویه	خفته بُد در قصر در یک زاویه	۲۶۰۴/۲
	چ:	آن یکی یک شیخ را تهمت نهاد	کو بدست و نیست بر راه رشاد	۳۳۰۳/۲
		صوفیان بر صوفیی شُنعه زدند	پیش شیخ خانقاهی آمدند	۳۵۰۶/۲
		بود درویشی درون کشتیی	ساخته از رخت مردی پشتیی ~	۳۴۷۸/۲
		زاهدی بُد در میان بادیه	در عبادت غرق چون عَبّادیه	۳۷۸۸/۲
۲۵	الف:	برگشا گنجینهٔ اسرار را	در سوم دفتر بهل اعذار را...	
		گردد آتش بر تو هم بَرد.وسلام	ای عناصر مر مزاجت را غلام	۳/۱۰—۲
		همچنان این قوّت ابدال حق	هم زحق دان نز طعام و از طبق	۷/۳
	ب:	پس حیات ماست موقوف فطام	اندک اندک جهد کن تَمّ الکلام	۴۹/۳
		آن شنیدی تو که در هندوستان	دید دانایی گروهی دوستان ~	۶۹/۳
		ای برادر بود اندر ما مضی	شهریی با روستایی آشنا ~	۲۳۶/۳
		واعظی را گفت روزی سائلی	کای تو منبر راستی تر قایلی ~	۱۲۹/۶
	پ:	آن شغالی رفت اندر خم رنگ	اندران خم کرد یک ساعت درنگ ~	۷۲۱/۳
		پوست دنبه یافت شخصی مستهان	هر صباحی چرب کردی سبلتان ~	۷۳۲/۳
		بلعم باعور و ابلیس لعین	زامتحان آخرین گشته مهین ~	۷۴۷/۳
		چون حدیث امتحان رومی نمود	یادم آمد قصهٔ هاروت زود...	
		پیش از این زان گفته بودیم اندکی	خود چه گویم از هزارانش یکی ~	۷۹۶—۷/۳
		جهد فرعونی چو بی توفیق بود	هر چه او می دوخت آن تفتیق بود ~	۸۴۰/۳
		خیز فرعونا که ما آن نیستیم	کی بهر بانگی و غولی بیستیم ~	۱۷۴۲/۳

	حسن ظنی بردل ایشان گشود	که نپوشند ازغمی جامهٔ کبود	۳/۱۸۸۳
	بود شیخی رهنمایی پیش از ین	آسمانی شمع برروی زمین	۳/۱۷۷۲
	آن دقوقی داشت خوش دیباجه یی	عاشق وصاحب کرامت خواجه یی ~	۳/۱۹۲۴
ت:	آن یکی درعهد داودنبی	نزد هردانا وپیش هرغبی ~	۳/۱۴۵۰
	نفس خود را کش جهان را زنده کن	خواجه را کشتست اورا بنده کن ~	۳/۲۵۰۴
	عسیی مریم بکوهی می گریخت	شیرگو یی خون اومی خواست ریخت	۳/۲۵۷۰
	یادم آمد قصهٔ اهل سبا	کز دم احمق صباشان شد وبا ~	۳/۲۶۰۰
ث:	در بخارا بندهٔ صدرجهان	متهم شد گشت ازصدرش نهان ~	۳/۳۶۸۶
	یك حکایت گوش کن ای نیك پی	مسجدی بدبرکنارشهرری ~	۳/۳۹۲۲
	آن بُخاری نیزخود برشمع زد	گشته بودازعشقش آسان آن کَبَد ~	۳/۴۳۷۷
	هیچ عاشق خودنباشدوصل جو	که نه معشوقش بود جو یای او	۳/۴۳۹۳
	بی تفکرپیش هردانند هست	آنکه با شور یده شوراننده هست	۳/۴۷۴۸
	یك جوانی برزنی مجنون بدست	می ندادش روزگاروصل دست ~	۳/۴۷۴۹
	گرتوخواهی باقی این گفت وگو	ای اخی دردفترچارم بجو	۳/۴۸۱۰
۲۶ الف:	گردن این مثنوی رابسته ای	می کشی آن سوی که دانسته ای	۴/۳
	مثنوی را چون تو مبدا بوده ای	گرفزون گردد توش افزده ای	۴/۵
	این حکایت راکه نقدوقت ماست	گرتمامش می کنی اینجا رواست	۴/۳۷
	اندران بودیم که آن شخص ازعسس	راند اندرباغ ازخوفی فرس ~	۴/۴۰
	پس بدمطلق نباشد درجهان	بدبه نسبت باشد این را هم بدان	۴/۶۵
	ورنمی توانی رضا ده ای عیار	گرخدا رنجت دهد بی اختیار	۴/۱۰۶
ب:	چونکه تنهااش بدید آن ساده مرد	زود او قصد کنارو بوسه کرد	۴/۱۲۰
	گفت عاشق امتحان کردم مگیر	تا ببینم توحریفی یا ستیر	۴/۳۰۶
	امتحان همچون تصرف دان درو	توتصرف برچنان شاهی مجو	۴/۳۸۰
	مرتضی را گفت روزی آن عنود	کوزتعظیم خداآگه نبود ~	۴/۳۵۳
	آن زمان کت امتحان مطلوب شد	مسجد دین توپرخرّوب شد	۴/۳۸۷
	مسجدست آن دل که جسمش ساجدست	یاربدخرّوب هرجا مسجدست	۴/۱۳۸۳
	عاشقا خروب تو آمد کژی	همچو طفلان سوی کژ چون می غژی	۴/۱۳۸۶
پ:	هدیهٔ بلقیس چل استر بدست	بارآنها جمله خشت زربدست	۴/۵۶۳
	پس نظر کرد آن سلیمان سوی تخت	گفت آری گول گیری ای درخت	۴/۹۰۸
	خیز بلقیسا بیا وملك بین	برلب دریای یزدان درچین	۴/۱۰۴۱
ت:	بود شاهی بوداورا بنده یی	مرده عقلی بودوشهوت زنده یی ~	۴/۱۴۹۰
	گفت این سهلست اما احمقست	مرد احمق زشت ومردود حقست	۴/۱۹۴۱

	رفت موسی بر طریق نیستی	گفت فرعونش بگو تو کیستی	۲۳۰۸/٤
	وهم مر فرعون عالم سوز را	عقل مر موسی جان افروز را	۲۳۰۷/٤
	گفت موسی لطف بنمودیم وجود	خود خداوندیت را روزی نبود ~	۲۷۷٤/٤
ث:	پادشاهی داشت یک برنا پسر	باطن و ظاهر مزین از هنر ~	۳۰۸۵/٤
	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن ~	۳۵/۱
	سجده کرد و برزمین می زد ذقن	در بغل کرده پسر تیغ و کفن	۳۱۷۵/٤
	ای برادردان که شهزاده تویی	درجهان کهنه زاده از نویی	۳۱۸۹/٤
	آمده اول به اقلیم جماد	وزجمادی در نباتی اوفتاد ~	۳٦۳۷/٤
	گندمی را زیر خاك انداختند	پس زخاکش خوشه ها برساختند	۳۱٦۵/۱
	و: حلق حیوان چون بریده شد به عدل	حلق انسان رست وافزون گشت فضل	۳۸۷۳/۱
	و: اصل نعمتها زگردون تا به خاک	زیر آمد شد غذای جان پاك ~	٤٦۰/۳
	و: ازجمادی مردم و نامی شدم	وزنما مردم به حیوان برزدم	۳۹۰۱/۳
۲۷ الف:	تو خلیل وقتی ای خورشیدهش	این چهار اطیار رهزن را بکش ~	۳۱/۵
	بط حرصست و خروس آن شهوتست	جاه چون طاوس و زاغ اُمنیّتست	٤٤/۵
ب:	پس هنر آمد هلاکت خام را	کز پی دانه نبینند دام را	٦٤٨/۵ع
	هیزم دوزخ تنست و کم کنش	ور بروید هیزمی رو برکنش	
	ورنه حمال حطب باشی حطب	در دو عالم همچو جفت بولهب	۱۰۹۸—۹/۵
	آن جمال و قدرت و فضل و هنر	زآفتاب حسن کرد این سو سفر	۹۸۵/۵
	اندکی زین شرب کم کن بهر خویش	تا که حوض کوثری یابی به پیش	۱۰۰۳/۵
	گفت درویشی به درویشی که تو	چون بدیدی حضرت حق را بگو ~	٤۲۰/۵
	ورنداری پا بجنبان خویش را	تا ببینی هر کم و هر بیش را	۱۱۰٤/۵
پ:	مشتری خواهی به هردم پیچ پیچ	توچه داری که فروشی هیچ هیچ	۱۱۱۷/۵
	آن یکی می گفت من پیغمبرم	از همه پیغمبران فاضلترم ~	۱۱۱۹/۵
ت:	کافران مهمان پیغمبر شدند	وقت شام ایشان به مسجد آمدند ~	٦٤/۵
	پر خود می کند طاوسی به دشت	یک حکیمی رفته بود آنجا به گشت	۵۳٦/۵
	خوشی ناز اردمی بفرازدت	بیم و ترس مضمرش بگدازدت	۵٤۷/۵
	آن یکی عاشق به پیش یار خود	می شمرد از خدمت واز کار خود ~	۱۲٤۲/۵
	وارهی زین روزی ریزهٔ کثیف	درفتی در لوت و در قوت شریف ~	۱۷٤۳/۵
	آن یکی می گفت خوش بودی جهان	گر نبودی پای مرگ اندر میان ~	۱۷٦۰—۵
	مقعد صدق و جلیسش حق شده	رسته زین آب و گل آتشکده ~	۱۷۷۰/۵
ث:	آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین و چارقش آویخته ~	۱۸۵۷/۵
	هرکه بی من شد همه منها خوداوست	دوست جمله شد چوخودرانیست دوست ~	۲٦٦۵/۵

	زاهدی در غزنی از دانش مَزی	بر محمد نام و کنیت سرزّزی	۲۶۶۷/۵
ج:	مر خلیفهٔ مصر را غماز گفت	که شه موصل به حوری گشت جفت ~	۳۸۳۱/۵
	گر بدش سستی نرّی خران	بود او را مردی پیغمبران	۴۰۲۵/۵
	سنگها در آستین بودش شتاب	خرد کردش پیش او بود آن صواب	۴۰۵۶/۵
۲۸ الف:	راز جز با رازدان انباز نیست	راز اندر گوش منکر راز نیست	۸/۶
	سرّ من از نالهٔ من دور نیست	لیك چشم و گوش را آن نور نیست	۷/۱
	لیك دعوت واردست از کردگار	با قبول و ناقبول او را چه کار	۹/۶
	مه فشاند نور و سگ عوعو کند	هر کسی برخلقت خود می تند ~	۱۴/۶
ب:	این جهان جنگست کل چون بنگری	ذره با ذره چو دین با کافری	۳۶/۶
	جنگ طبعی جنگ فعلی جنگ قول	در میان جزوها حربیست هول	۴۶/۶
	موج لشکرهای احوالم ببین	هر یکی با دیگری در جنگ و کین	۵۳/۶
	آن جهان جز باقی و آباد نیست	زانکه آن ترکیب از اضداد نیست ~	۵۶/۶
	آن جهانست اصل این پرغم وثاق	وصل باشد اصل هر هجر و فراق	۶۰/۶
	الغیاث ای تو غیاث المستغیث	زین دو شاخهٔ اختیارات خبیث	۲۰۰/۶
	هیچ کس را تا نگردد او فنا	نیست ره در بارگاه کبریا	۲۳۲/۶
پ:	پوستین و چارق آمد از نیاز	در طریق عشق محراب ایاز	۲۳۴/۶
	آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین و چارقش آویخته ~	۱۸۵۷/۵
	شاه روزی جانب دیوان شتافت	جملهٔ ارکان را در ان دیوان بیافت	۴۰۳۵/۵
	چون امیران از حسد جوشان شدند	عاقبت برشاه خود طعنه زدند ~	۳۸۵/۶
	متهم کن نفس خود را ای فتی	متهم کم کن جزاء عدل را	۴۳۰/۶
ت:	رفت مرغی در میان مرغزار	بود آنجا دام از بهر شکار ~	۴۳۵/۶
	مرغ گفتش خواجه در خلوت مه ایست	دین احمد را ترهّب نیك نیست	۴۷۸/۶
	بعد از ان گفتش که گندم آن کیست	گفت امانت از یتیم بی وصیست	۵۲۶/۶
	بعد از آن نوحه گری آغاز کرد	که فخ و صیاد لرزان شدزدرد ~	۵۵۹/۶
	عاشقی بودست در ایام پیش	پاسبان عهد اندرعهدخویش ~	۵۹۳/۶
	عشق و ناموس ای برادر راست نیست	بردر ناموس ای عاشق مه ایست	۶۱۲/۶
ث:	آن یکی بیچارهٔ مفلس زدرد	که زبی‌چیزی هزاران زهر خورد	۱۸۳۴/۶
	بود یك میراثی مال و عقار	جمله را خورد و بماند او عور و زار ~	۴۲۰۶/۶
ج:	فلسفی خود را از اندیشه بکشت	گو بدو کوراست سوی گنج پشت ~	۲۳۵۶/۶
چ:	اعجمی ترکی سحرآگاه شد	وز خمار خمر مطرب خواه شد ~	۶۴۳/۶
	این سخن خایی دراز از بهر چیست	گفت مطرب زانکه مقصودم خفیست ~	۷۲۰/۶
	جان بسی کندی و اندر پرده‌ای	زانکه مردن اصل بُدناورده‌ای ~	۷۲۳/۶

	روز عاشورا همه اهل حلب	باب انطاکیه اندر تا به شب ~	۷۷۷/۶
	روح سلطانی ز زندانی بجست	جامه چه درانیم و چون خاییم دست ~	۷۹۷/۶
	تن فدای خار می کرد آن بلال	خواجه اش می زد برای گوشمال	۸۸۸/۶
	چون شنیدی بعضی اوصاف بلال	بشنو اکنون قصهٔ ضعف هلال	۱۱۱۱/۶
	آن یکی درویش زاطراف دیار	جانب تبریز آمد وامدار ~	۳۰۱۴/۶
ح:	بود شاهی شاه را بُد سه پسر	هر سه صاحب فطنت و صاحب نظر ~	۳۵۸۳/۶
	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن ~	۳۵/۱
۳۸ ب:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن ~	۳۵/۱
	گفت کوی او کدام اندر گذر	او سر پل گفت و کوی غاتفر	۱۷۰/۱
۵۰ ب:	حیرت اندر حیرت آمد این قصص	بیهشی خاصگان اندر اخص	۳۸۰۵/۴
۵۸ ب:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن	۳۵/۱
	نبض او برحال خود بد بی گزند	تا بپرسید از سمرقند چو قند	۱۶۷/۱
۶۵ الف:	صومعهٔ عیسیست خوان اهل دل	هان و هان ای مبتلا این درمهل	۲۹۸/۳
	اندر آخر حمزه چون در صف شدی	بی زره سرمست در غزو آمدی	۳۴۱۹/۳
ب:	گفت پیغمبر صباحی زید را	کیفَ أصْبَحْتَ ای صحابی با صفا ~	۳۵۰۰/۱
۶۸ ب:	گفت خدمت آنکه بهر ذُلِّ نفس	خویش را سازی تو چون عباس دبس	۲۶۸۰/۵
	غاشیه بردوش تو عباس دبس	هیچ ملحد را مباد این نفس نحس	۲۷۵۶/۵
	شاه از آن اسرار واقف آمده	همچو بوبکر ربابی تن زده	۱۵۷۳/۲
	جعفر طیار را پَر جاریه‌ست	جعفر عیار را پر عاریه‌ست	۳۵۶۵/۲
	بود عبدالغوث هم جنس پری	چون پری نُه سال در پنهان پری	۲۹۷۴/۶
	کودکی در پیش تابوت پدر	زار می‌نالید و بر می کوفت سر	۳۱۱۶/۲
	واعظی بُدبس گزیده در بیان	زیر منبر جمع مردان و زنان	۳۳۲۵/۵
	گفت بادلقک شبی سید اجل	قحبه‌ای راخواستی تو از عجل	۲۳۳۳/۲
	سید ترمد که آنجاه شاه بود	مسخرهٔ او دلقک آگاه بود	۲۵۱۰/۶
	رو که نشناسم ترا از من بجه	عارف بی خویشم و بُهلول ده	۷۰۰/۳
	آن یکی می گفت خواهم عاقلی	مشورت آرم بدو درمشکلی ~	۲۳۳۸/۲
۶۹ ب:	گر در آن آدم بکردی مشورت	درپشیمانی نگفتی معذرت	۱۹/۲

	همچو پرهای عقول انسیان	که بسی فرقستشان اندرمیان ~	٣٦٥٣/١
	باز املاکی همی دیدم شگرف	صورت ایشان بد از اجرام برف	
	حلقهٔ دیگر ملایك مستعین	صورت ایشان به جمله آتشین	٢٤٤٨-٩/٦
	چونکه صانع خواست ایجاد بشر	از برای ابتلای خیروشر ~	١٥٥٦/٥
	همچو هاروت و چو ماروت شهیر	از بطر خوردند زهرآلود تیر ~	٣٣٢١/١
	و:آن فرشتهٔ عقل چون هاروت شد	سحرآموز دو صد طاغوت شد	١٢٥٧/٤
	و:همچوهاروت و چوماروت آن دو پاك	بسته اند اینجا به چاه سهمناك ~	٦٢٠/٥
	بود هاروت از مِلاك آسمان	از عتابی شد معلق همچنان	٣٦٢٠/٥
	زاد مردی چاشتگاهی در رسید	در سرا عدل سلیمان دردو ید ~	٩٥٦/١
	حق به عزرائیل می گفت ای نقیب	برکه رحم آمد تراازهر کئیب ~	٤٧٩٧/٦
پ:	گفت شیطان که بِما اَغْوَیتَنی	کرد فعل خود نهان دیودنی	١٤٨٨/١
	اول آنکس کاین قیاسکها نمود	پیش انوار خدا ابلیس بود ~	٣٣٩٦/١
	روزی آدم بربلیسی کو شقیست	از حقارت وزز یافت بنگریست ~	٣٨٩٣/١
	همچو شیطان برسپه شد صدیکُم	خواند افسون که انّی جارٌلکم ~	٤٠٣٦/٣
	ورچه عقلت هست با عقل دگر	یار باش و مشوت کن ای پدر ~	١٢٦٣/٤
ت:	نفس اژدرهاست با صد زور و فن	روی شیخ او را زُمُرّد دیده کن	٢٥٤٨/٣
	زان زُمرّد مار را دیده جهد	کور گردد مار و رهرو وارهد	١٩٥٢/٥
	عقل تو گر اژدهایی گشت مست	یار بد او را زُمرّد دان که هست ~	٢٦٣٨/٥
	نور رویش آنچنان بودی بصر	که زمرّد از دو دیدهٔ مارِ کَر	٣٠٦٠/٦
	آن زمرّد باشد این افعی پیر	بی زمرّد کی شود افعی صریر	٣٨٤٢/٦
	گاو آبی گوهر از بحر آورد	بنهد اندرمرج و گِردش می‌چرد	٢٩٢٢/٦
ث:	کرده تمساحی دهان خویش باز	گرد دندانهاش کرمان دراز	٤٠٨٢/٦
	مار اِستادست برسینه چو مرگ	در دهانش بهر صید اِشگرف برگ	٤٠٧٩/٦
ج:	آن بزکوهی برآن کوه بلند	بر دَود از بهر خوردی بی گزند	٨٠٨/٣
	می گوند این جایگه گفتار نیست	از برون جو یید کاندر غار نیست	٣٣٦١/٢
	لیك گفتم ناس من نسناس نی	ناس غیر جانِ جان اِشناس نی ~	٧٦١/٤
	نور رویش آنچنان بردی بصر	که زمرّدِ از دو دیدهٔ مار کَر	٣٠٦٠/٦
چ:	هست حیوانی که نامش اُشغُرست	او به زخم چوب زفت و لَمتُرست ~	٩٧/٤
	گفت ای عنقای حق جان را مطاف	شکر که باز آمدی زان کوه قاف	٤٦٩٤/٣
	کهربا هم هست و مقناطیس هست	تا تو آهن یا کَهی آیی به شست	١٦٣٤/٤
	طبع نافِ آهُوَست آن قوم را	از برون خون و درو نشان مشکها	١٤٧٠/١
	چون جنین را نوبت تدبیر رو	از ستاره سوی خورشید آید او	٣٧٧٤/١
	رفت ذوالقرنین سوی کوه قاف	دید او را کز زمرّد بودصاف ~	٣٧١١/٤

۷۱ ب: بر هوا تأویل قرآن می کنی | پست و کژ شد از تو معنی سنی ۱۰۸۱/۱
پ: اشتر آمد این وجود خار خوار | مصطفی زادی برین اشتر سوار ۱۹۶۶/۱
ت: جبرئیلی را براُستن بسته‌ای | پر و بالش را به صد جا خسته‌ای ۳۹۹/۳
ث: جان همه روز از لگد کوب خیال | وز زیان و سود وز خوف زوال ~ ۴۱۱/۱
مرغ بر بالا پران و سایه‌اش | می دود بر خاک پرّان مرغ وش ~ ۴۱۷/۱
ج: آنکه درتون زادو پاکی راندید | بوی مشک آرد برو رنجی پدید ۲۵۶/۴
که توشش سلّه کشیدی تا به شب | من کشیدم بیست سلّه بی کَرَب ۲۵۵/۴

۷۲ الف: ظاهر آن اختران قوّام ما | باطن ما گشته قوّام سما ~ ۵۲۰/۴
ب: پس بصورت عالَم اصغر توی | پس بمعنی عالَم اکبر توی ۵۲۱/۴
پس زمن زایید در معنی پدر | پس ز میوه‌زاد در معنی شجر ۵۲۹/۴

۷۳ الف: کل عالم صورت عقل کُلست | کوست بابای هر آنك اهل قُلست ۳۲۵۹/۴
هر زمان نو صورتی و نو جمال | تا زنو دیدن فرو میرد ملال ۳۲۶۴/۴
ب: تا بدانی که تن آمد چون لباس | رو بجو لابس لباسی راملیس ۱۶۱۰/۳
پ: آن توی که بی‌بدن داری بدن | پس مترس از جسم جان بیرون شدن ۱۶۱۳/۳

۷۴ الف: چون کسی را خار درپایش جهد | پای خود را بر سر زانو نهد ~ ۱۵۰/۱
ب: آن ز تیزی مستمِر شکل آمدست | چون شرر کش تیز جنبانی بدست ۱۱۴۶/۱
پ: دست کان لرزان بود از ارتعاش | وانکه دستی راتولرزانی زجاش ۱۴۹۷/۱

۷۵ ب: در خبر آمد که آن معاویه | خفته بد در قصر در یك زاویه ۲۶۰۴/۲
این بدان ماند که شخصی دزد دید | در وثاق اندر پی او می دوید ۲۷۹۳/۲
یك مثال دیگر اندر کژ روی | شایدار از نقل قرآن بشنوی ۲۸۲۵/۲

۷۶ ب: بود شهری بس عظیم ومِه ولی | قدر او قدر سُکُره بیش نی ۲۶۰۴/۳
گرامل رادان که مرگ ماشنید | مرگ خود نشنیدونقل خودندید ~ ۲۶۲۸/۳
پ: گفت سه گونه زن‌اند اندر جهان | آن دو رنج و این یکی گنج روان ۲۴۰۵/۲
راندسوی او وگفتش بِکرِ خاص | کُل ترا باشد زغم یا بی خلاص ~ ۲۴۱۱/۲
ت: آن مناره دید و دروی مرغ نی | برمناره شاهبازی پرفنی ~ ۱۱۴۰/۶

۷۷ ب: باغبانی چون نظر در باغ کرد | دید چون دزدان به باغ خودسه مرد ~ ۲۱۶۷/۲
او شریفی می کند دعوی سرد | مادر او را که می‌داند که کرد ۲۱۹۳/۲
پ: کودکان مکتبی از او ستاد | رنج دیدند ازملال واجتهاد ~ ۱۵۲۲/۳

		گفت من هم بی‌خبر بودم از ین	آگهم مادر غران کردند هین	۱۶۰۲/۳
۷۸	پ:	کس بزیر دُم خر خاری نهد	خرنداند دفع آن بر می‌جهد ~	۱۵٤/۱
		هر زمانش خلق بر می داشتند	جمله رنجورش همی پنداشتند ~	۲٤۵/۲
	ب:	کی رمد از نی حَمام آشنا	بل رمد زان نی حَمامات هوا	۳۶۶۲/۶
	ث:	هر پرت را از عزیزی و پسند	حافظان در طیّ مصحف می‌نهند	۵۳۹/۵
		بهر تحریک هوای سودمند	از پر تو باد بیزن می کنند	۵٤۰/۵
		او خروس آسمان بوده ز پیش	نعره‌های او همه در وقت خویش	۱۹۷۳/۵
۷۹	پ:	بد ندانی تا ندانی نیک را	ضد را از ضد توان دید ای فتی	۱۳٤۵/٤
		گفت می دانم ترا ای بوالحسن	که توی دیرینه دشمن‌دار من	۱۹۸۲/٤
		بانگ طاوسان کنی گفتا که لا	پس نه‌ای طاوس خواجه بوالعلا	۷۷۶/۳
	ت:	شب گذشت و صبح آمد ای تَمَرْ	چند گیری آفسانهٔ زر زسر	۲۳۰٤/۱
		چون فکندی تیر از قوس ای سُعاد	بر کَن آن موضع که تیرت اوفتاد	۱۹٤۲/۶
		این طراق از دست من بودست یا	از قفاگاه توای فخر کیا	۱۳۸۳/۳
۸۰	الف:	بود شاهی در زمانی پیش از ین	ملک دنیا بودش و هم ملک دین ~	۳۶/۱
		ای شده اندر سفر با صد رضا	خود به پای خویش تا سوء القضا	۱۹۳/۱
	ب:	کشتن این مرد بردست حکیم	نی پی اومید بود ونی ز بیم ~	۲۲۲/۱
		تو گمان بردی که کرد آلودگی	در صفاغش کی هلد پالودگی ~	۲۳۱/۱
	پ:	بود بقالی و وی را طوطیی	خوش نوایی سبز گویا طوطیی ~	۲٤۷/۱
		کار پاکان را قیاس از خود مگیر	گرچه ماند در نبشتن شیر و شیر ~	۲۶۳/۱
	ت:	طایفهٔ نخجیر در وادی خوش	بوده‌اند از شیر اندر کشمکش ~	۹۰۰/۱
		ای که تو از ظلم چاهی می کنی	از برای خویش دامی می کنی	۱۳۱۱/۱
		چون به قعر خوی خود اندر رسی	پس بدانی کز تو بود آن ناکسی	۱۳۲٤/۱
۸۱	ت:	کافران مهمان پیغمبر شدند	وقت شام ایشان به مسجد آمدند ~	۶٤/۵
		حبذا خوانی نهاده در جهان	لیک از چشم خسیسان بس نهان	۳۰۰/۵
		ای خدای بی‌نظیر ایثار کن	گوش را چون حلقه دادی زین سخن	۳۰۵/۵
	ث:	همچنین هر قوم چون پروانگان	گرد شمعی پرزنان اندر جهان ~	۳۳۶/۵
		این دل سرگشته را تدبیر بخش	وین کمانهای دو تو را تیر بخش ~	۳۷۱/۵
		جرعه‌ای چون ریخت ساقی الست	برسر این شوره خاک زیردست ~	۳۹۰/۵
		گر روا بد ناله کردم از عدم	ور نبود این گفتنی نک تن زدم	۳۹۲/۵
	ج:	بود شاهی در جهودان ظلم ساز	دشمن عیسی و نصرانی گداز ~	۳۲٤/۱

		او به سر دجال یك چشم لعین	ای خدافریادرس نِعْمَ المُعین	۳۷۳/۱
		دم‌بدم ما بستهٔ دام نویم	هریکی گرباز و سیمرغی شویم	۳۷۵/۱
	چ:	بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی	۱۵۴۷/۱
		آن جماعت کت همی دادند ریو	چون ببینندت بگویندت که دیو	۱۸۷۰/۱
		ای خدا ای فضل تو حاجت روا	با تو یاد هیچ کس نبود روا	۱۸۸۰/۱
۸۲	ب:	بود شاهی در جهودان ظلم‌ساز	دشمن عیسی و نصرانی گداز	۳۲۴/۱
		اشک دیده‌ست از فراق تو دوان	آه آهست از میان جان روان	۵۹۶/۱
		باد ما و بود ما از دادتست	هستی ما جمله ازایجادتست	۶۰۵/۱
		آن یکی درویش زاطراف دیار	جانب تبریز آمد وامدار	۳۰۱۴/۶
		گویدش حق نه نکردی شکر من	چون نکردی شکر آن اکرام فن	۳۲۶۱/۶
		تو حیاتی می‌دهی در هر نفس	کز نفیسی می‌نگنجد در نفس	۳۲۷۷/۶
	پ:	بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی	۱۵۴۷/۱
		گفت ای طوطی خوب و خوش حنین	این چه بودت این چرا گشتی چنین	۱۶۹۴/۱
		من زجان جان شکایت می کنم	من نیم شاکی روایت می کنم	۱۷۸۱/۱
		خواجه اندر آتش و درد و حنین	صد پراکنده همی گفت این‌چنین	۱۸۱۵/۱
		جسم جسمانه تواند دیدنت	در خیال آرد غم و خندیدنت	۱۷۹۰/۱
	ت:	آن یکی می گفت خواهم عاقلی	مشورت آرم بدو در مشکلی	۲۳۳۸/۲
		عقل من گنجست و من ویرانه‌ام	گنج اگر پیدا کنم دیوانه‌ام	۲۴۲۵/۲
		یارب این بخشش نه حدّ کارماست	لطف تو لطف خفی را خود سزاست	۲۴۴۳/۲
		ازچو ما بیچارگان این بند سخت	کی گشاید ای شه بی‌تاج و تخت	۲۴۴۶/۲
	ث:	گفت موسی ای کریم کارساز	ای به یك دَم ذکر تو عمر دراز	۱۸۱۶/۲
		سرخون و نطفه حسن آدمیست	سابق هر بیشیی آخر کمیست	۱۸۲۶/۲
		رو تو کهگل ساز بهر سقف خان	سقف گردون را زکهگل پاك دان	۱۸۴۷/۲
	ج:	پس ایاز مهرافزا برجهید	پیش تخت آن اُلُغ سلطان دوید	۴۰۸۸/۵
		ای تو پاك از جهل و علمت پاك از ان	که فراموشی کند بروی نهان	۴۱۵۷/۵
		خود یکی بوطالب آن عم رسول	می نمودش شُنعهٔ عُربان مَهول	۱۹۴/۶
		الغیاث ای تو غیاث المستغیث	زین دو شاخهٔ اختیارات خبیث	۲۰۰/۶
		در نُبی بشنو بیانش از خدا	آیت اَشْفَقْنَ اَنْ یَحْمِلْنَها	۲۰۷/۶
۸۳	ب:	چون جنین را در شکم حق جان دهد	جذب اجزا در مزاج اونهد	۱۷۵۶/۳
		هین عُزیرا درنگر اندر خرت	که بپوسیدست و ریزیده برت	۱۷۶۳/۳
	پ:	قصهٔ طوطی جان زین‌سان بود	کو کسی کو محرم مرغان بود	۱۵۷۵/۱
		شرح این کوته کن و رخ زین بتاب	دم مزن والله اعلم بالصواب	۱۵۸۴/۱

		باز می‌گردیم از ین ای دوستان	سوی مرغ و تاجر و هندوستان	۱۵۸۵/۱
		پس مراقب گشت با یاران خویش	دفتری باشد حضور یار بیش ~	۱۵۸/۲
		یك زمان بگذار ای همره ملال	تا بگویم وصف خالی زان جمال ~	۱۹۰/۲
		کی گذارد آنکه رشك روشنیست	تا بگویم آنچه فرض و گفتنیست ~	۱۹٤/۲
	ت:	از توای بی‌نقش با چندین صور	هم مشبّه هم موحّد خیره سر	۵۷/۲
		گه مشبّه را موحّد می کند	گه موحّد را صور ره می‌زند	۵۸/۲
۸٤	پ:	شه به جای حاجبان فاپیش رفت	پیش آن مهمان غیب خویش رفت	۷٤/۱
		از خدا جوییم توفیق ادب	بی‌ادب محروم شد از لطف رب	۷۸/۱
	ت:	تا گواهی بدهم و بیرون شوم	سیرم از هستی در آن هامون شوم	۱۷۳/۵
		ما درین دهلیز قاضی‌قضا	بهر دعوی الستیم و بلی	۱۷٤/۵
	ث:	عاشقی بودست در ایام پیش	پاسبان عهد اندر عهد خویش ~	۵۹۳/٦
		ای دل بی‌خواب ما زین ایمنیم	چون حرس بر بام چوبك می‌زنیم ~	٦۰۵/٦
		من نخواهم عشوهٔ هجران شنود	آزمودم چند خواهم آزمود ~	٦۰۸/٦
	چ:	دید از زاریش کو زار دلست	تن خوشست و او گرفتار دلست ~	۱۰۸/۱
		هرچه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل باشم از آن ~	۱۱۲/۱
		واجب آید چونکه آمد نام او	شرح رمزی گفتن از انعام او ~	۱۲٤/۱
	ح:	آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین و چارقش آویخته ~	۱۸۵۷/۵
		یك دهان خواهم به پهنای فلك	تا بگویم وصف آن رشك ملك	۱۸۸٤/۵
		زانکه پیلم دیدهندوستان به خواب	از خراج امید بُر، دِه شده خراب ~	۱۸۹۲/۵
۸۵:	پ:	اندران بازار کایشان ماهرند	حسّ مس را چون حس زرکی خرند	۵۰/۲
		ای ببرده رخت حسها سوی عیب	دست چون موسی برون آور زجیب	۵۲/۲
		ای صفاتت آفتاب معرفت	وآفتاب چرخ بند یك صفت	۵۳/۲
	ت:	همچنان مقصود من زین مثنوی	ای ضیاءالحق حسام‌الدین توی ~	۷۵٤/٤
		ناس مردم باشد و کو مردمی	تو سر مردم ندیدستی دمی ~	۷٦۲/٤
		چونکه گفت من گرفتت در گلو	من خمش کردم تو آن خود بگو	۷٦۸/٤
		همچنان مقصود من زین مثنوی	ای ضیاءالحق حسام‌الدین توی	۷۵٤/٤
	ث:	من شنیدم که درآمد قبطیی	از عطش اندر وثاق سبطیی ~	۳٤۳۱/٤
		زَهره دارد آب کز امر صمد	گردد او با کافران آبی کند	۳٤۵٦/٤
		یا تو پنداری که حرف مثنوی	چون بخوانی رایگانش بشنوی	۳٤۵۹/٤
	ج:	قدر تو بگذشت از درك عقول	عقل اندر شرح تو شد بوالفضول ~	۱۵/۵
		راز را گرمی نیاری در میان	درکها را تازه کن ازقشر آن ~	۱۹/۵

۸۶	ب:	دم مزن تا دم زند بهر تو روح	آشنا بگذار در کشتی نوح ـ	۱۳۰۷/۳
		هی بیا در کشتی بابا نشین	تا نگردی غرق طوفان ای مهین	۱۳۰۹/۳
		هین مکن که کوه کاهست این زمان	جز حبیب خویش را ندهد امان	۱۳۱۴/۳
		هین مکن بابا که روز ناز نیست	مر خدا را خویشی و انباز نیست	۱۳۱۷/۳
	پ:	بینی اندر دلق مهتر زاده‌ای	سر برهنه در بلا افتاده‌ای ـ	۱۶۵۰/۳
		از کدامین بند می‌جویی خلاص	وز کدامین جنس می‌جویی مناص	۱۶۵۸/۳
	ت:	هر که بینا ناظر نورش بدی	کور زان خورشید هم گرم آمدی	۴۹۹/۴
		سخت خوش مستی ولی ای بوالحسن	پاره‌ای راهست تا بینا شدن	۵۰۴/۴
۸۷	الف:	دور ماند از جرّجرّار کلام	باز باید گشت و کرد آن را تمام	۱۵۶۲/۲
	ب:	پیل اندر خانهٔ تاریک بود	عرضه را آورده بودندش هنود ـ	۱۲۵۹/۳
	پ:	چشم حس همچون کف دستست و بس	نیست کف را بر همهٔ او دسترس	۱۲۶۹/۳
	ت:	آب را آبیست کو می‌راندش	روح را روحیست کومی خواندش	۱۲۷۴/۳
		ور بگوید در مثال صورتی	برهمان صورت بچَفسی ای فتی	۱۲۷۹/۳
	ث:	تن فدای خار می‌کرد آن بلال	خواجه‌اش می‌زد برای گوشمال ـ	۸۸۸/۶
		مصطفی‌اش در کنار خود کشید	کس چه داند بخششی کو را رسید	۱۰۶۳/۶
		آفتابی رفت در کازهٔ هلال	در تقاضا که اَرِحْنا یا بلال	۱۰۹۸/۶
		چون شنیدی بعض اوصاف بلال	بشنو اکنون قصهٔ ضعف هلال ـ	۱۱۱۱/۶
		از بلال او پیش بود اندر رَوِش	خوی بد را بیش کرده بُد کُشِش	۱۱۱۲/۶
۸۸	ب:	بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی ـ	۱۵۴۷/۱
		گفت ای طوطی خوب خوش حنین	این چه بودت این چرا گشتی چنین ـ	۱۶۹۴/۱
		چون زنم دم کآتش دل تیز شد	شیر هجر آشفته و خونریز شد	۱۷۲۴/۱
		قافیه اندیشم و دلدار من	گویدم مندیش جز دیدار من	۱۷۲۷/۱
		حرف و صوت و گفت را برهم زنم	تا که بی‌این هر سه با تو دم زنم	۱۷۳۰/۱
	پ:	یک خلیفه بود در ایام پیش	کرده حاتم را غلام جود خویش ـ	۲۲۴۴/۱
		این حکایت گفته شد زیروزبر	همچو کار عاشقان بی‌پاوسر	۲۸۹۷/۱
		آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین و چارقش آویخته	۱۸۵۷/۵
		قصهٔ محمود و اوصاف ایاز	چون شدم دیوانه رفت اکنون زساز	۱۸۹۱/۵
		پادشاهی بنده‌ای را از کرم	برگزیده بود برجملهٔ حشم	۱۰۴۷/۲
۸۹	ب:	یک حکایت بشنو از تاریخ گوی	تا بری زین راز سرپوشیده بوی ـ	۹۷۶/۳
	پ:	عالم افسرده‌ست و نام او جماد	جامد افسرده بوَد ای اوستاد ـ	۱۰۰۸/۳
	ت:	چون ندارد جان تو قندیلها	بهر بینش کرده‌ای تأویلها ـ	۱۰۲۳/۳

		چون مسبِّح کرده‌ای هر چیز را	ذات بی‌تمییز و با تمییز را	۱۴۹۵/۳
		سنّی از تسبیح جبری بی خبر	جبری از تسبیح سنّی بی اثر ~	۱۵۰۱/۳
	ث:	تا بدانی که تن آمد چون لباس	رو بجو لابس لباسی را ملبس ~	۱۶۱۰/۳
		آن توی که بی بدن داری بدن	پس مترس از جسم جان بیرون شدن	۱۶۱۳/۳
۹۰	ب:	ای برادر عقل یک دم با خود آر	دم بدم در تو خزانست و بهار	۱۸۹۶/۱
	پ:	شرط مَن جا بالحَسَن نه کردنست	این حَسَن را سوی حضرت بردنست ~	۹۴۴/۲
	ت:	از زراعت خاکها شد سنبله	داروی مو کرد مو را سلسله ~	۹۵۰/۲
۹۱	الف:	چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی	موسی و فرعون دارد آشتی	۲۴۶۸/۱
		نعلهای بازگونست ای سلیم	سرکشی فرعون می‌دان از کلیم	۲۴۸۱/۱
	ب:	خُطبهٔ شاهان بگردد وان کیا	جز کیا و خطبه‌های انبیا	۱۱۰۳/۱
		نام احمد نام جمله انبیاست	چونکه صد آمد نود هم پیش ماست	۱۱۰۶/۱
	پ:	هم عرب ما، هم سبو ما، هم مَلِك	جملهٔ ما یُؤفَکُ عنه مَن اُفِک	۲۹۰۲/۱
	ج:	آن یکی از خشم مادر را بکشت	هم به زخم خنجر و هم زخم مشت	۷۷۶/۲
		نفس کشتی بازرستی زاعتذار	کس ترا دشمن نماند در دیار	۷۸۵/۲
		مانع خویشند جملهٔ کافران	از شعاع جوهر پیغمبران	۷۹۴/۲
۹۲	الف:	گفت درویشی به درویشی که تو	چون بدیدی حضرت حق رابگو ~	۴۲۰/۵
۹۴	پ:	آب می‌زد بانگ یعنی هی ترا	فایده چه زین زدن خشتی مرا	۱۱۹۷/۲
		ور بداند کرم از ماهیتش	عقل باشد کرم باشد صورتش	۲۳۲۳/۲
		بیست از دزدان بدند آنجا و بیش	بخش می کردند مسروقات خویش	۱۶۷۸/۳
		مکیان گفتند ما را علم نیست	ما ندانستیم کانجا کودکیست	۹۳۳/۴
		وای براحکام دیگرهای تو	تا چه آرد برسرو برپای تو	۱۵۷۳/۶
		چون جهنم گریه آرد یاد آن	پس جهنم خوشتر آید از جنان	۱۵۸۵/۶
		گفت دزدان آمدند اندر نقاب	رختها بردند از پیشم شتاب	۵۴۵/۶
		نیست غیر نور آدم را خورش	از جز آن جان نیابد پرورش	۱۹۵۵/۴
		عجز نبود از قدر ور گر بود	جاهلی از عاجزی بدتر بود	۳۰۳۳/۵
	ت:	گرنه معیوبات باشد در جهان	تاجران باشند جملهٔ ابلهان	۲۹۳۹/۲
		تاخری پیری گریزد زان نفیس	گاو بیند شاه نی یعنی بلیس	۳۵۸۲/۶
۹۵	پ:	لوت خوردند و سماع آغاز کرد	خانقه تاسقف شد پردود و گرد	۵۲۹/۲
		مادرانشان خشمگین گشتند و گفت	روز کُتّاب و شما با لهو جفت	۱۵۹۲/۳

		زین مناره صدهزاران همچو عاد	درفتادند و سَر و سِر باد داد	۱۳۵۱/۶
		پس روان گشتند سرهنگان مست	تا که دزدان را گرفتند و ببست	۲۸۵۰/۶
	ت:	یک دو گامی رو تکلّف ساز خوش	عشق گیرد گوش تو آنگاه کَش	۲۵۱۵/۵
		آن یکی موری گرفت از راه جو	مور دیگر گندمی بگرفت و دو	۲۹۵۱/۶
		او زتو رو در کشید ای پرستیز	بندها را بگسلد وزتو گریز	۳۲۰/۲
		در زمان آخُر جیان جُستِ خوش	گوشهٔ افسار او گیرند و کَش	۲۰۸۰/۳
		خرز دورش دید و برگشت و گریز	تا به زیر کوه تازان نعل ریز	۲۵۶۷/۵
	ث:	پس دعای خشك هِل ای نیکبخت	که فشاند دانه می خواهد درخت	۱۱۸۸/۵
		همچنین هرزرِّ قلبی مانعست	از شناس زرِّ خوش هر جا که هست	۴۳۰۸/۶
		آنچه بر تو خواه آن باشد پسند	بردگر کس آن کن از رنج و گزند	۴۵۲۸/۶
		از نواز شاه آن زار حَنید	در تن خود غیر جان جانی بدید	۴۶۳۸/۶
		لاف درویشی زنی و بیخودی	های هوی مستیان ایزدی	۶۷۸/۳
		ده منادی گر، بلند آواز یان	تُرک و کُرد و رومیان و تازیان	۶۶۳/۲
		چونکه بی‌تمییز یان‌مان سرورند	صاحب خر را به جای خر برند	۲۵۴۵/۵
		او عصاتان داد تا پیش آمدیت	آن عصا از خشم هم بروی زدیت	۲۱۳۸/۱
		نه شما چون طفل خفته آمدیت	بی‌خبر از راه وز منزل بدیت	۱۱۲۴/۵
		گفت دیدیت آن قضا مبرم شدست	صورت اومید را گردن زدست	۲۵۳۱/۱
		گر نبندی واقفان امر کن	در جهان رد گشته بودی این سخن	۲۱۲۴/۱
		کردمی از زخم آن جانب پناه	باز آوردند می گرگان به راه	۸۹/۴
		گفت اگر نانم بدی خشک وطَری	کی کنیمی دعوی پیغمبری	۱۱۳۹/۵
۹۶	پ:	همچنانکه آن جنین را طمع خون	کان غذای اوست در اوطان دون	۶۷/۳
		بند کن مَشک سخن شاشیت را	وامکن انبان قُلما شیت را	۳۸۱۰/۴
	ت:	بی‌جهت بدعقل و عَلاّم البیان	عقل‌تر از عقل و جان‌تر هم زجان	۳۶۹۴/۴
		صیقلی کردن عَرَض باشد شها	زین عَرَض جوهر همی زاید صفا	۹۵۵/۲
		بر درخت گندم مَنهی زدند	از طویلهٔ مخلصان بیرون شدند	۳۷۰۰/۶
۹۷	ب:	آمد از حق سوی موسی این عتاب	کای طلوع ماه دیده تو زجیب	۲۱۵۶/۲
		برزن و بر فعل زن دل می نهید	عقل ناقص وانگهانی اعتماد	۲۱۹۴/۲
		اژدها یك لقمه کرد آن گیج را	سهل باشد خون خوری حجاج را	۱۰۵۱/۳
		وانکه درعقل و گمان هستش حجاب	گاه پوشیده‌ست وگه بدریده جیب	۱۱۴۴/۳
		آن من بر چرخ وان او نشیب	زانکه قرب حق برونست از حساب	۴۵۱۳/۳
		خوشتر از تجرید از تن وز مزاج	نیست ای فرعون بی الهام گیج	۱۷۴۵/۳
		گفت پیغمبر که ای طالب جری	هان مکن با هیچ مطلوبی مری	۱۶۰۵/۱

	تا به جای او شناسیمش امام	دست و دامن را به دست او دهیم	۶۶۹/۱
	این قضا را هم قضا داند علاج	عقل خلقان در قضا گیجست گیج	۲۲۸۴/۲
	مرسیه رو یان دین را خود جهاز	نیست الا حیلت و مکر و ستیز	۲۹۰۵/۲
	تا بدانی که تن آمد چون لباس	رو بجو لابس لباسی را ملیس	۱۶۱۰/۳
پ:	مرزنان را خلقت و صلّت دهد	کودکان را هم کلاه زرنهد	۹۴۲/۳
	آخرت قطار اشتردان به مُلک	در تَبَع دنیاش همچون پشم و پُشک	۳۱۴۲/۴
	خرّم آنکه زیور عاریه بست	کرد دعوی کاین حُلَل ملك منست	۹۸۲/۵
	و: تابداند کان حُلل عاریه بود	پرتوی بود آن زخورشید وجود	۹۸۴/۵
	از چه رو فایده جویی ای امین	چون بود فایدهٔ این خود همین	۲۹۹۷/۴
	و: درطمع فایدهٔ دیگر نهد	وان مرادت از کسی دیگر دهد	۴۱۸۹/۶
	اندران صندوق قاضی از نکال	بانگ می‌زد کای حمال وای حمال	۴۴۹۱/۶
	گفت قاضی کش بگردانید فاش	گرد شهر این مفلسست و بس قَلاش	۶۴۸/۲
	بچه می‌لرزد ازان نیش حجام	مادر مشفق دران غم شادکام	۲۴۴/۱
	چون سرش ببرید شد سوی قَصاب	تا اِهابش برکَنَد در دم شتاب	۱۴۸۹/۳
	کان تف خورشید شهوت برزند	آن خفاش مرده ریگت پرزند	۱۰۶۰/۳
	از صیادی بشنود آواز طَیر	مرغ ابله می کند آن سوی سَیر	۲۵۶۵/۳
	گرتو صرّاف دلی فکرت شناس	فرق کن سرّدوفکر(ت)چون نخاس	۳۴۹۲/۳
	حافظان را گرنبینی ای عَیار	اختیارات را ببین بی‌اختیار	۲۰۸۱/۳
	و: آن صحابی زین کفالت شد عَیار	تا یکی روزی که گشته بُد سوار	۳۳۵/۶
ت:	دل بخواهد پا درآید زو به رقص	یا گریزد سوی افزونی زنقص	۳۵۶۹/۱
	و: چندبارش راند از روی جوان	آن مگس زو باز می‌آمد دوان	۲۱۲۵/۲
	و: برنتابد دو سخن زو هی کند	تاب یك جرعه ندارد قی کند	۳۰۹۹/۲
	خاصه تقلید چنین بیحاصلان	خشم ابراهیم با برآفلان	۵۶۴/۲
	حال ما اینست در فقر و عنا	هیچ مهمانی مَبا مغرور ما	۲۲۶۹/۱
	تَرّ و خشک و پُرّوتی باشد دُهُل	بانگ او آگه کند ما را زکُل	۲۵۷۴/۶
	که هزاران خانه ازیك نقد گنج	توان عمارت کرد بی‌تکلیف و رنج	۲۵۴۲/۴
	نه زمین را زان فروغ و لَمتُری	نه خداوند زمین را توانگری	۱۱۸۵/۵
	من ازان روزن بدیدم حال تو	حال تو دیدم ننوشم قال تو	۳۵۳/۱
	آسمان نسبت به عرش آمد فرود	ورنه بس عالیست سوی خاك تود	۲۱/۵
	هر هوا و ذره‌یی خود منظر یست	ناگشاده کی گُوَد آنجا دریست	۳۷۶۶/۱
	هفت گاو فربه بس پروری	خوردشان آن هفت گاو لاغری	۹۳۳/۵
	آنچنانك از عطسه و از خامیاز	این دهان گردد بنا خواه تو باز	۳۲۹۹/۴
ث:	هیچ مال و هیچ مخزن هیچ رخت	می‌دریغش نامد الاّ جز که تخت	۸۶۹/۴
	گفت باشد کاین بود اما ولیك	و هم و اندیشه مرا پُر کرد نیک	۸۹۵/۳

کـه دل شـه بـا غـم و پرهیـز بود	زانکـه خوارمشاه بس خونریز بود	۲۵۳۷/۶
ترك این سخته کمانی رو بگو	در کـمـان نـه تیر و پرّیدن مجو	۲۳۵۱/۶
زانکه این دَمها چه گرنالایقست	رحمت من برغضب هم سابقست	۲۶۷۲/۱

۹۸ ب:

زین سبب نبود ولی را اعتراض	هر چه بستانند فرستد اعتیاض	۱۸۷۲/۳
لیک مؤمن زاعتماد آن حیات	می کنند غارت به مَهْل و با اَنات	۵۳/۵
چون سرش ببرید شد سوی قصاب	تـا اِهابش برکَنَد در دَم شتاب	۱۴۸۹/۳
گفت این دانش تو از کی یافتی	که به دانش بَیدَری برساختی	۳۰۲۳/۴
کو گرسنه خفته باشد بیخبر	وان دو پستان می خلد از بهر دَر	۳۶۳/۲
موش در منـقـار زاغ و چغز هم	در هـوا آو یـخـتـه پا در رَتَم	۲۹۴۶/۶
خوشدلم در باطن از حکم زُبُر	گرچه شد رو یم تُرُش کالحَقُّ مُر	۱۵۷۸/۶
زبْل گشته قوت خاك از شیوه‌ای	زان غـذا زاده زمـیـن را مـیـوه‌ای	۳۵۷۷/۶
اوش لـغـزایـنـد سخت انـدر زَلَق	لیك پشت و دستگیرش بود حق	۱۳۴۴/۶
چون به قوم خود رسید آن مجتبی	شِدْق او بگرفت باز او شد عصا	۱۱۰۶/۳
مرغ جذبه ناگـهان پَرّد زعُش	چون بدیدی صبح شمع آنگه بکُش	۱۴۸۰/۶
تا به زیر چرخ ناری چون حطَب	مـن نـسـوزم در عـنـا و در عَطَب	۶۴۸/۱
تـا کـه غـفـاری او ظـاهـر شـود	مِـغـفـری کَـلّـیش را غافر شود	۱۹۸/۵
خُم روان کرده ز سِحری چون فَرَس	کرده کرباسی زمهتاب و غَلَس	۴۷۳۰/۶
مـردِ خـفـتـه در عـدن دیده فَرَق	عـکـس آن برجسم افتاده عَرَق	۱۸۴۵/۴
هـر زمانـی فوجِ روح انگیز جان	از فـراز عـرش بـر تـبـریـز یـان	۳۱۱۵/۶
لقمه بخشی آید از هر مُرتَبَس	حلق بخشی کاریزدانست و بس	۱۷/۳
رفت یك صوفی به لشکر در غزا	نـاگـهـان آمـد قـطـاریق و وغـا	۳۷۳۷/۵
آب دادی عـلـم اصـل و فـرع را	از بـرای طُـهْـر و بـهـر کَـرْع را	۱۶۳۷/۵
این چه ژاژست و چه کفرست و فُشار	پنـبـه ای انـدر دهان خـود فـشار	۱۷۲۸/۲
و: گفت گرد آیید هین یا مسلمین	ژاژ بـیـنـیـد و فُـشار این مَهین	۲۳۲۰/۳
دل از ین برکَن که بفریبی مرا	یـا بـجـز فَی پس رَوی گردد ترا	۱۰۷۲/۳
زاهـدی در غـزنـی از دانش مزی	بُد محمد نام و کنیت سر رَزی	۲۶۶۷/۵
در پی سودی دو یـده بهر کبس	نـارسـیـده سود افتاده به حبس	۳۶۸۵/۶
کـایـن تـأنّـی پرتـو رحمـان بوَد	وان شـتـاب از هـزّهٔ شیطان بوَد	۵۹/۵
این همه خوشها زدریاییست ژرف	جزو را بگذار و برکل دار طرف	۹۸۸/۳
گفت حق سیما هُمُ فی وجْهِهِم	زانـکـه غـمّازست سیما و مُـنِـم	۲۵۶۵/۶
بعد از ان گفتند ای بابا به ما	شاه پـیـغـامی فرستاد از وَجا	۱۱۷۶/۳
نـفـخ صور امرست از یزدان پاك	کـه بـرآرید ای ذَرایر سر زخاک	۱۷۷۳/۵
در مـیـان این دو فرقی بیشمار	سُرمه جو والله اعلم بالسّرار	۱۴۶۵/۶

	بـود هـاروت از مـلاك آسـمـان	از عـتـابـی شد معلق همچنان	۳۶۲۰/۵
پ:	دل از ین برکن که بفریبی مرا	یـا بـجـز فَنی پس رَوی گردد ترا	۱۰۷۲/۳
	تا رسید آن شب که مَولد بود آن	رأی این دیـدنـد آن فرعونیان	۸۴۵/۳
	نـیـك استـغـفـار این روز ولاد	مـا نـگـه داریم ای شاه و قباد	۹۳۱/۳
۹۹ ب:	گـورخـانـهٔ راز تـو چون دل شـود	آن مـرادت زودتـر حـاصـل شـود	۱۷۵/۱
	گفت گفت تو چو در نان سوزنست	از دل مـن تـا دل تـو روزنـسـت	۳۵۲/۱
	گفت لاحول ای پدر لاحول کن	بـا رسول اهل کـمتـر گو سخن	۲۱۵/۲
	در بیان این سه کم جنبان لبت	از ذهـاب و از ذهـب وز مذهـبت	۱۰۴۷/۱
	حزم چِبْوَد بدگمانی در جهان	دم بدم بیـنـد بـلای نـاگـهـان	۲۲۰۱/۳
	مستمع خفتست کوته کن خطاب	ای خطیب این نقش کم کن تو برآب	۱۰۹۴/۴
پ:	بودشان حرص لقای ممتنع	چون حریصست آدمی فیما مُنِع	۸۵۴/۳
	موضع معروف کی بنهند گنج	زین قِبَل آمد فرج در زیر رنج	۱۱۳۴/۳
	مشکلات هر ضعیفی از تو حل	پشه باشد در ضعیفی خود مثل	۴۶۲۸/۳
	پس فنون باشد جنون این شد مثل	خاصه در زنجیر این میراجل	۱۳۸۴/۲
	دور مـانـد از جـرّ جـرّار کـلام	باز باید گشت و کرد آن را تمام	۱۵۶۲/۲
	نزدآنکه لَم یَذُقْ دعویست این	نزد سُکّان افق معنیست این	۳۵۶۶/۲
۱۰۰ الف:	فَاذْنِ بـا لحُرّه پی این شد مثل	فَاسْرِقِ الدُّرَّه بدین شد منتقل	۲۸۰۵/۱
	چونکه دزدی باری آن دُرّ لطیف	چونکه حامل می‌شوی باری شریف	۱۴۲۹/۲
	آن شنیدستی که المُلکُ عقیم	قطع خویشی کرد مُلکت جو زبیم	۵۲۸/۵
	گفت قاضی ثَبِّتِ العرش ای پسر	تا برو نقشی کنم از خیر و شر	۱۵۳۴/۶
	چه رها کن رو به ایوان و کُروم	کم ستیز اینجا بدان کَاللَّجُّ شوم	۴۷۹۹/۳
ب:	آن ندم از ظلمت غم بست بار	پس کلامُ اللَّیل یَمْحُوهُ النَّهار	۲۲۹۸/۴
	گوش من لایُلْدَغ المؤمن شنید	قول پیغمبر به جان ودل گزید	۹۰۷/۱
	از وظیفه بعد ازین اومید بُر	حق همی گویم ترا و الحقُّ مُر	۱۱۷۹/۱
	گفت ای شه گوش و دستم را ببُر	بینی‌ام بشکاف اندر حکم مُر	۳۴۴/۱
	ور بگویی با یکی دو الوداع	کُلُّ سِرٍّ جاوَزَ الاِثنَینِ شاع	۱۰۴۹/۱
	قالَ اَطْعِمْنی فاِنّی جائعٌ	وَ اعْتَجِل فالوقتُ سَیفٌ قاطِعٌ	۱۳۲/۱
پ:	اِنَّ شیئاً کُلُّه لا یُدْرَکُ	اِعلَموا اَنَّ کُلَّه لا یُتْرَکُ	۱۷/۵
	کان زمان پیش از خرابی بصره است	بوك بصره وار هدهم زان شکست	۵۳۶/۶
	روستایی بین که از بدنیّتی	می کند بعد اللَّتیّا وَالّتی	۵۹۹/۳
	عقل تو قسمت شده برصد مُهم	بر هزاران آرزو و طِمّ و رم	۳۲۸۸/۴

۱۰۱ ب:

آن یکی نسبت بدان حالت هلاك	باز هم آن سوی دیگر امتساك	۳۰۹٦/٤
پس بگفتی هر گیاهی فعل و نام	که من آن را جانم و این را حِمام	۱۲۹۰/٤
هر طَروقی این فَروقی کی شناخت	جز دَقوقی تا درین دولت بتاخت	۱۹۲۳/۳
ای خنك چشمی که عقلستش امیر	عاقبت بین باشد و حَبْر و قریر	۲۹٦٦/٦
بر سر دریا همی راند او عَمَد	می نمودش آن قدر بیرون زحد	۱۰۸۵/۱
غَوله‌ای را که برآرایید غول	پخته پندارد کسی کو هست گول	۱۱۲۷/٤
که درین فرصت کم افتد این مُناخ	تو زیارانی و وقت تو فراخ	۲۰۷٤/۲
گفت این دم من همی بینم حَرَب	گفت می بینی جَعاشیش عرب	٤۰٤۳/۳
آن فلان قبه که در وی مشهدست	پشت او در شهر و دَر در فَدفدست	۱۹٤۰/٦
واحِدٌ کَالاَلْف در رزم و کَرَم	صد چوحاتم گاه ایثار و نِعَم	۳۲۷۵/٦
تا نمانی صفر و سرگردان چو چرخ	تا نسوزی تو زبی‌مغزی چو مرخ	۸۵۰/۱
خود غُراب البَین آمد ناگهان	در شکار موش و بردش زان مکان	۲۹٤٤/٦
نی که عاشق روز و شب گوید سخن	گاه با اَطلال و گاهی با دِمَن	۱۳٤۵/۳

۱۰۲ ب:

آنچه کوسه داند از خانهٔ کسان	بَلمه از خانهٔ خودش کی داند آن	۳۵٦٤/۳
همچو گرمابه که تفسیده بوَد	تنگ آیی جانت پخسیده شود	۳۵٤۵/۳
تاسهٔ تو جذب نور چشم بود	تا بپیوندد به نور روز زود	۸۵/۲
وعده‌ها باشد حقیقی دلپذیر	وعده‌ها باشد مجازی تاسه گیر	۱۸۰/۱
سر بریدن چیست کشتن نفس را	در جهاد و ترك گفتن نفس را	۲۵۲۵/۲
همچو آن خرگوش کو بر شیر زد	روح او کی بود اندر خوردِ قد	۱۰۹۱/۱(ع)
آب تتماجش نگیرد طبع باز	زال بشْرُنجد شود خشمش دراز	۲٦۳٦/٤
بود کمپیری نود ساله کلان	پرتشنج روی و رنگش زعفران	۱۲۲۲/٦(ع)
چنگ لُوکم چون جنین اندر رَحِم	نُه مَهه گشتم شد این نُقلان مهم	۳۵۵٦/۳
بر امید عِزِّ ده روزه خُدوك	گردن خود کرده‌اند از غم چو دوك	۱۱۰۵/۲
من کی آرم رحْم خِلم آلود را	ره نمایم حِلْم علم اندود را	٤۱۵۳/۵
گبر دیدی کوپی سگ می‌رود	سخرهٔ دیو ستنبه می‌شود	۱۳۲۵/٤
تو دعا را سخت گیر و می‌شخول	عاقبت برهاندت از دست غول	۷۵۷/۳
می‌شُکُنجد حور دستش می کشد	کور حیران کزچه دَردم می کند	۱۱۰۵/٦
هیچ دیوانهٔ فلیوی این کُند	بر بخیلی عاجزی کُدیه تَنَد	۱۱۷۲/٤
شرح آن گردك که اندر راه بود	یك به یك با آن خلیفه وانمود	۳۹٦٦/۵
این چنین گرا یکی خاین بود	ما گمان برده که هست او معتمد	۲۸۳/٦
یك زمان چون خاك سبزت می کند	یك زمان پرباد و گبزت می کند	۵٤۷/٤
کو قدوم و کرّ و فرّ مشتری	کو مزاح گنگلی سرسری	۸۳٦/٦
پاره‌های نان و لالنگ و طعام	در میان کوی یابد خاص و عام	۳۲٤۵/۳

	گر ضریری لمترست و تیز خشم	گوشت پاره اش دان چو او را نیست چشم	۴۸۵/۲
	چون مرا تو آفریدی کاهلی	زخم خواری سست جنبی منبلی	۱۴۵۲/۳
	گفت ریشت شد سپید از حال گشت	خوی زشت تو نگردیدست وَشت	۱۷۸۲/۶
۱۰۳ ب:	ترك استثنا مرادم قَسوَتیست	نی همین گفتن که عارض حالتیست	۴۹/۱
	و: زین سبب فرمود استثنا کنید	گر خدا خواهد به پیمان برزنید	۱۶۳۸/۳
	و: لیک استثنا و تسبیح خدا	زاعتماد خود بد از ایشان جدا ~	۳۶۶۵/۶
	منتظر می‌باش آن میقات را	صدق دان الحاق ذُرّیّات را	۳۸۹۷/۵
	حق چوسیما را معرف خوانده است	چشم عارف سوی سیما مانده است	۱۲۶۷/۱
	گفت قچ مرج من اندر آن عهود	با قچ قربان اسمعیل بود	۲۴۷۶/۶
	چون پیمبر دید آن بیمار را	خوش نوازش کرد یار غار را	۲۲۵۲/۲
	خفته از احوال دنیا روز و شب	چون قلم در پنجهٔ تقلیب رب	۳۹۳/۱
پ:	در مری اش آنك حُلو و حامضست	حجت ایشان بر حق داحضست	۲۶۲۴/۶
	ضدّ طبع انبیا دارند خلق	اژدها را متکا دارند خلق	۲۲۷۷/۶
	مسخ ظاهر بود اهل سبت را	تا ببینند خلق ظاهر کبت را	۲۵۹۸/۵
	تو دو قلّه نیستی یك قلّه ای	غافل از قصهٔ عذاب ظله ای	۲۱۷۵/۶
	نور موسی دید و موسی را نواخت	خسف قارون کرد قارون را شناخت	۲۳۶۸/۲
ت:	حمیت دین خواند او آن گبر را	ننگرد در خویش نفس کبریا	۳۳۴۸/۱
	و: حمیتی بد جاهلیت در دماغ	بانگ شومی بردمَنشان کرد زاغ	۳۹۵/۳
	این سبوی آب را بردار و رو	هدیه ساز و پیش شاهنشاه شو	۲۷۰۵/۱
	من ز سدرهٔ منتها بگذشته ام	صدهزاران ساله زان سو رفته ام	۱۷۸۸/۲
	اندرین آهنگ منگر سست و پست	کاندرین ره صبر و شق انفسست	۴۶۶/۴
	روی زرد و پای سست و دل سبك	کو غذای و السّما ذاتِ الحُبُك	۱۰۸۵/۲
	چشم تیز و گوش تازه تن سبك	از شب همچون نهنگ ذوالحبك	۲۳۰۸/۶
ث:	بومسیلم را لقب کذاب ماند	مر محمد را اولوالالباب ماند	۳۲۲/۱
	باد آهی کابر اشک چشم راند	مرخلیلی را بدان اوّاه خواند	۸۸۴/۶
	هست هفصد ساله راه آن حُقُب	که بکرد او عزم در سیران حُبّ	۱۱۲۸/۶
	کافران چون جنس سجّین آمدند	سجن دنیا را خوش آئین آمدند	۶۴۰/۱
	زان بخواندندت بدینجا تا که تو	آن گواهی بدهی و ناری عُتُو	۱۷۸/۵
	گر در آبی نخل یا عرجون نمود	جز زعکس نخلهٔ بیرون نبود	۲۸۰۶/۵
	آن بخاری نیز خود بر شمع زد	گشته بود از عشقش آسان آن کبد	۴۳۷۷/۳
	پیش او چبْوَد تبوراك تو طفل	که کشد او طبل سلطان بیست کفل	۴۰۹۷/۳
	ای رفیقان زین مقیل و زان مقال	اتّقوا انّ الهویٰ حَیض الرّجال	۲۹۳۵/۶
	نالهٔ سرنا و تهدید دهل	چیزکی ماند بدان ناقور کل	۷۳۲/۴

١٠٤ ب:	زان سبب کز غیرت و رشك کنیز	مادر فرزند دارد صد ازیز	٤٠١٩/٥
	امت وحدی یکی و صدهزار	بازگو ای بنده بازت را شکار	٣٧٨٥/١
	هست آن پیدا به پیش چشم دل	جهد کن سوی دل آجهد المقل	١١٠٣/٥
	هم در آخُر هم در آخِر عجز دید	مرده شد دین عجایز را گزید	٤٨٢٨/٦
١٠٥ پ:	جملهٔ عالم زین سبب گمراه شد	کم کسی زابدال حق آگاه شد	٢٦٤/١
	و: وزنوازشهای حق ابدال را	تا بداند او مقام و حال را	١٤٣٤/١
	و: این فلان شیخست و ابدال خدا	دست او را تو چرا کردی جدا	١٦٨٣/٣
ت:	صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق	نیست فردا گفتن از شرط طریق	١٣٣/١
	زانکه صوفی باکرو بافر بود	هرچه آن ماضیست لایُذْکَر بود	٢٩٠١/١
	حالها موقوف عزم ورای او	زنده از نفخ مسیح آسای او	١٤٢٧/٣
	صوفیی را گفت خواجهٔ سیم پاش	ای قدمهای ترا جانم فراش	٢٧١٤/٦(ع)
ث:	اتصالی بی تکیّف بی قیاس	هست ربّ الناس رابا جان ناس	٧٦٠/٤
ج:	این جهان نفیّست در اثبات جو	صورتت صفرست در معنیت جو	٢٢٤١/١
	من چو لب گویم لب دریا بود	من چو لا گویم مراد الاّ بود	١٧٥٩/١
چ:	این گهی بخشد که اجلالی شوی	وز فضولی وز دغل خالی شوی	١٩/٣
	چونکه موصوفی به اوصاف جلیل	زآتش امراض بگذر چون خلیل	٩/٣
ح:	اعتراض او را رسد بر فعل خود	زانکه در قهرست و در لطف اواحد	٣٨٥٦/١
	و: می زد اندر آفتابش او به خار	او احد می گفت بهر افتخار ~	٨٩٠/٦
خ/١:	از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان مطهّر از دغل	٣٧٢١/١
خ/٢:	از خدا جوییم توفیق ادب	بی ادب محروم شد از لطف رب	٧٨/١
	و: ازادب پرنور گشتست این فلك	وز ادب معصوم و پاك آمد ملك	٩١/١
	موسیا آداب دانان دیگرند	سوخته جان و روانان دیگرند	١٧٦٤/٢
د:	مست بودند از تماشای اله	وز عجایبهای استدراج شاه ~	٨٠١/٣
ذ:	گفت اگر اسمی شود غیب از ولی	آن ز اِستغراق دان نی از جاهلی	٢٠٦٣/٣
ر:	این بدانند کانکه اهل خاطرست	غایب آفاق او را حاضرست	٣٦١٢/٢
ز:	آن خیالاتی که دام اولیاست	عکس مه رویان بستان خداست	٧٢/١
	و: چاشْنییّ دان تو حال خواب را	پیش محمولیّ حال اولیا	٣١٨٦/١
	خفته از احوال دنیا روز و شب	چون قلم در پنجهٔ تقلیب رب	٣٩٣/١
	گفت پیغمبر علی را کای علی	شیر حقی پهلوانی پر دلی ~	٢٩٥٩/١
ژ/١:	از مقامات تبتّل تا فنا	پایه پایه تا ملاقات خدا	٤٢٣٥/٣
ژ/٢:	چون تجلّی کرد اوصاف قدیم	پس بسوزد وصف حادث را کلیم	١٣٩١/٣
	و: چونکه موسی رونق دور تو دید	کاندرو صبح تجلّی می دمید	٣٥٦/٢
س:	جز توکّل جز که تسلیم تمام	در غم و راحت همه مکرست و دام	٤٦٨/١

ش:	در یکی گفته که واجب خدمتست	ورنه اندیشهٔ توکل تهمتست	٤٦٩/١
	و: درحذر شوریدن شور و شرست	رو توکل کن توکل بهترست	٩٠٩/١
	و: گفت آری گر توکل رهبرست	این سبب هم سنت پیغمبرست	٩١٢/١
	در مقامی مسکنی کم ساختی	کم دو روز اندر دهی انداختی	١٩٢٦/٣
	کسب جز نامی مدان ای نامدار	جهد جز وهمی مپندار ای عیار	٩٥٥/١
ص:	گر بپرانیم تیر آن نی زماست	ما کمان و تیراندازش خداست	٦١٦/١
	گفت شیطان که بما اغویتنی	کرد فعل خود نهان دیو دنی	
	گفت آدم که ظلمنا نفسنا	او ز فعل حق نبد غافل چوما	١٤٨٨—٩/١
	جملهٔ قرآن امر و نهیست و وعید	امر کردن سنگ مرمر را که دید	٣٠٢٦/٥
	و: جبررا ایشان شناسند ای پسر	که خدا بگشادشان در دل بصر	١٤٦٦/١
	و: درخرد جبر از قدر رسواترست	زانکه جبری حسّ خودرا منکرست	٣٠٠٩/٥
	این معیّت با حقست و جبر نیست	این تجلّی مهَست این ابر نیست	١٤٦٤/١
ض:	این نه جبر این معنی جبّاریست	ذکر جبّاری برای زاریست	٦١٧/١
	و: گر زجبرش آگهی زاریت کو	بینش زنجیر جبّاریت کو	٦٣٠/١
ط:	نالهٔ سگ در رهش بی جذبه نیست	زانکه هر راغب اسیر رهزنیست	٢٠٧/٣
ظ:	گوش آنکس نوشد اسرار جلال	کو چو سوسن صد زبان افتاد و لال	٢١/٣
ع:	بندگان خاص علام الغیوب	در جهان جان جواسیس القلوب	١٤٧٨/٢
	این طبیبان بدن دانشورند	بر سقام تو زتو واقفترند	١٧٩٤/٤
	حاجتش ناید به فعل و قول خوب	احذر وهم هم جواسیس القلوب	٢٤٠/٥
غ:	جولقیی سر برهنه می گذشت	با سر بی مو چو پشت طاس و طشت	٢٥٩/١
ف:	بی نهایت حضرتست این بارگاه	صدر را بگذار صدرتست راه	١٩٦١/٣
	لایق این حضرت پاکی نه اید	نی شکر پاکان شما خالی نی اید	٣٠٠١/٣
	حضرتش گفتی که ای صدر مهین	این چه عشقست و چه استسقاست این	١٩٥٠/٣
ق:	این انّا هو بود در سرای فضول	زاتحاد نور نه از رای حلول	٢٠٣٨/٥
	و: می فتد این عقلها در افتقاد	در مغاکی حلول و اتحاد	٤١٤٧/٥
ك:	باز عیسی چون شفاعت کرد حق	خوان فرستاد و غنیمت برطبق	٨٣/١
	کلّ شیء ما خلا اللّه باطلٌ	اِنّ فَضلَ اللّه غَیمٌ هاطلٌ	٣٩٢٣/١
	نور حق رانیست ضدّی در وجود	تا به ضد او را توان پیدا نمود	١١٣٤/١
گ:	آن یکی درویش گفت اندر سمر	خضریان را من ندیدم خواب در	٦٧٨/٤
ل:	خطوتینی بود این ره تا وصال	مانده‌ام در ره زشستت شصت سال	١٥٤٩/٤
م:	هر که صاحب ذوق بود از گفت او	لذتی می دید و تلخی جفت او	٤٤٦/١
ن:	از رضا که هست رام آن کرام	جستن دفع قضاشان شد حرام	١٨٨١/٣
	لانسلّم و اعتراض ازما برفت	چون عوض می آید از مفقود زفت	
	چونکه بی آتش مرا گرمی رسد	راضیم گر آتش ما را کشد	١٨٧٥—٦/٣

	و:گفت‌نی نی راضیم که تو مرا	هم کنی غرقه اگر باید ترا	
	هر زمانم غرقه می کن من خوشم	حکم تو جانست چون جان می کشم	۱۳۵۷-۸/۳
و:	پس ریاضت را بجان شو مشتری	چو سپردی تن به خدمت جان بری	۳۳۹۶/۳
ه:	زادهٔ ثانیست احمد در جهان	صد قیامت بود او اندر عیان	۷۵۱/۶
آ:	من تمام این نیارم گفت ازان	منع می آید ز صاحب مرکزان	۱۶۸۰/۱
با:	صوفی ابن الوقت باشد در مثال	لیک صافی فارغست از وقت وحال ~	۱۴۲۶/۳
پا:	صبغة الله هست خمّ رنگ هو	پیسه ها یکرنگ گردد اندرو	۱۳۴۵/۲
	رنگهای نیك از خمّ صفاست	رنگ زشتان از سیاهابهٔ جفاست	۷۶۵/۱
تا:	واحدٌ کالالف کِبْوَد آن ولی	بلکه صد قرنست آن عبدالعلی	۲۲/۶
ثا:	غیر آواز عزیزان در صدور	که بوَد از عکس دمشان نفخ صور	۲۰۷۹/۱
	و:او بهرشهری که رفتی از نخست	مر عزیزان را بکردی باز جست	۲۲۱۹/۲
	و:رقعهٔ تعویذ می خواهند نیز	در شکنجهٔ طلق زن از هر عزیز	۱۵۱/۴
جا:	عَقبه‌یی زین صعبتر در راه نیست	ای خُنُك آنکش حسد همراه نیست	۴۳۱/۱
چا:	تا ابد از ظلمتی در ظلمتی	می روند و نیست غوثی رحمتی	۲۸۲۵/۳
حا:	غیب را ابری و آبی دیگرست	آسمان و آفتابی دیگرست	۲۰۳۵/۱
خا:	غیرت حق بود و با حق چاره نیست	کو دلی کز عشق حق صدپاره نیست	۱۷۱۲/۱
	و:جملهٔ عالم زان غیور آمد که حق	برد در غیرت برین عالم سبق	۱۷۶۳/۱
	و:اصل غیرتها بدانید از اله	آن خلقان فرع حق بی اشتباه	۱۷۷۲/۱
دا:	شهریان خود رهزنان نسبت بروح	روستایی کیست گیج بی‌فتوح	۶۴۲/۳
	آن دلی کو مطلع مهتابهاست	بهر عارف فتحت ابوابهاست	۱۶۵/۲
	نی در آن دل تافت تاب آفتاب	نی گشاد عرصه و نه فتح باب	۳۱۳۱/۲
ذا:	جز مگر نادر یکی فردانیی	تن بزندان جان او کیوانیی	۳۴۰۵/۶
را:	فکر در سینه درآید نو بنو	خند خندان پیش او تو بازرو	۳۶۹۳/۵
	فکرتی کز شادیت مانع شود	آن به امر و حکمت صانع شود	۳۷۰۲/۵
	آن یکی را بیگهان آمد قنق	ساخت او را همچو طوق اندر عنق ~	۳۶۴۷/۵
	مکرها در کسب دنیا باردست	مکرها در ترك دنیا واردست	۹۸۰/۱
	هوش را بگذار و آنگه هوش دار	گوش را بربند و آنگه گوش دار	۱۲۹۱/۳
زا:	چون بخویش آمد ز غرقاب فنا	خوش زبان بگشاد در مدح و ثنا	۵۷/۱
	لا تکلفنی فانی فی الفنا	کلت افهامی فلا احصی ثنا	۱۲۸/۱
	چون خلیل آمد خیال یار من	صورتش بت معنی او بت شکن ~	۷۴/۲
ژا/۱:	چونکه قبضی آیدت ای راهرو	آن صلاح تست آتش دل مشو	۳۷۳۴/۳
	پنجه را گر قبض باشد دایما	با همه بسط او بود چون مبتلا	۳۷۶۵/۳
ژا/۲:	سرنخواهی که رود تاپای باش	در پناه قطب صاحب رای باش	۱۹۸۴/۲
	و:قطب گوید مرترا ای سست حال	آنچه فوق حال تست آید محال	۳۶۵۵/۳

سا:	من چو لب گویم لب دریا بود	من چولا گویم مراد الاّ بود	۱۷۵۹/۱
شا:	بل مکان ولا مکان در حکم او	همچو در حکم بهشتی چارجو	۱۵۸۳/۱
	تو مکانی اصل تو در لامکان	این دکان بر بند و بگشا آن دکان	۶۱۲/۲
صا/۱:	محرم ناسوت ما لاهوت باد	آفرین بردست و بر بازوت باد	۱۷۹۰/۲
صا/۲:	موج خاکی وهم و فهم و فکر ماست	موج آبی محو و سکرست وفناست	۵۷۵/۱
	محو می باید نه نحو اینجا بدان	گر تو محوی بی خطر در آب ران	۲۸٤۱/۱
	مرد نحوی را از ان در دوختیم	تا شما را نحو محو آموختیم	۲۸٤٦/۱
مقایسه شود با:	از پس آن محو قبض او نماند	پرگشاد و بسط شد مرکب براند	۲۰٦۹/۳
ضا:	پس مراقب گشت با یاران خویش	دفتری باشد حضور یار بیش	۱۵۸/۲
طا:	در مریدان درفکند از شوق سوز	بود در خلوت چهل پنجاه روز	۵۵۰/۱
مقایسه شود با:	شبهه یی انگیزد آن شیطان دون	درفتند این جملهٔ کوران سرنگون	۲۱۲۷/۱
ظا:	وز نوازشهای حق ابدال را	تا بدانند او مقام و حال را	۱٤۳٤/۱
	حال چون جلوه ست زان زیبا عروس	وین مقام آن خلوت آمد با عروس	۱٤۳۵/۱
عا:	ای خنك آن را که پیش از مرگ مرد	یعنی او از اصل این رز بوی برد	۱۳۷۲/٤
مقایسه شود با:	تا نمیری نیست جان کندن تمام	بی کمال نردبان نایی به بام	۷۲٤/٦
غا/۱:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن	۳۵/۱
	نقد را از نقل نشناسد غویست	هین ازو بگریز اگرچه معنویست	۲۵٦٦/۳
غا/۲:	گونه گون می دید ناخوش واقعه	فاتحه می خواند او والقارعه	۲۲٤/۲
	واقعاتی دیده بودی پیش ازین	که خدا خواهد مرا کردن گزین	۲٤۲۵/٤
فا:	وحی دل گیرش که منظرگاه اوست	چون خطا باشد چو دل آگاه اوست	۱۸۵٤/٤
قا:	ای فلان ما را به همت یاد دار	تا شویم از اولیا پایان کار	۳۰٦۹/۲
کا:	باد در مردم هوا و آرزوست	چون هوا بگذاشتی پیغام هوست	۱۱۰۱/۱
	و: قدرت خودبین که این قدرت از وست	قدرت تو نعمت او دان که هوست	٤۷۳/۱
	آن طرف که دل اشارت می کند	چون زبان یاهو عبارت می کند	۳۳۲۰/٦
گا:	برفها زان از ثمن اولیستت	که هیی در شك یقینی نیستت	٤۱۱٦/۳
	نقش و قشر علم را بگذاشتند	رایت عین الیقین افراشتند	۳٤۹۳/۱
۱۰٦ ت:	حق معیت گفت و دل را مهر کرد	تا که عکس آید به گوش دل نه طرد	٤۱۸۰/٦
	خود بگو من از کجام باز ره	هست تنقیح مناط اینجا بله	۷۱۷/٦
	مجتهد هرگه که باشد نص شناس	اندر ان صورت نیندیشد قیاس	۳۵۸۱/۳
	اول آنکس کین قیاسکها نمود	پیش انوار خدا ابلیس بود	۳۳۹٦/۱
چ:	درسشان آشوب و چرخ و زلزله	نه زیاداتست و باب سلسله	۳۸٤۹/۳
	این چنین رخصت بخواندی در وسیط	یا به دست این مسئله اندر محیط	۲۲۱۰/۲
	از اصولینت اصول خویش به	که بدانی اصل خود ای مردمه	۲٦۵٦/۳

ح: گـر پدر زد مـر پسر را او بـمـرد — آن پدر را خـونـبـهـا بـایـد شـمـرد ۱۵۱۶/۶
چون دو چشـم گـاو در جرم تـلف — همچویك چشمست كش نبود شرف ۱۷۱۱/۴
نـصف قـیـمت ارزد آن درچشم او — كـه دوچشمش راست مَستَد چشم تو ۱۷۱۲/۴

خ: گـر هـزاران مـدعـی سر بـرزنـد — گوش قـاضـی جـانـب شـاهـد كـنـد ۲۸۶۸/۶
چون بـرای حـق و روز آجلـه ست — گـر خـطـایی شـد دیت بر عاقله ست ۱۵۱۴/۶
مـست و بنگی را طلاق و بیع نیست — هـمـچو طفلست او معاف و معتقیست ۶۷۲/۳

د: در حدو تعزیر قاضی هر كه مرد — نیست بر قاضی ضمان كو نیست خرد ۱۵۱۱/۶
گـردم خـلـع و مـبـارا مـی رود — بـد مـبـیـن ذكـر بـخـارا مـی رود ۳۸۵۲/۳

ذ: سلسلهٔ این قـوم جـعـد مـشـكـبـار — مـسـألـه دورست لـیـكـن دوریـار ۳۸۵۰/۳
درسـشـان آشـوب و چرخ و زلـزلـه — نـه زیـاداتـست و بـاب سـلـسـلـه ۳۸۴۹/۳
گـرچه آورد آنـفـقـوا را مـطـلـق او — تو بخوان كه اكسبواثم انفقوا ۵۸۰/۵
چونـكـه مـحـمـولٌ بـهِ نـبـوَد لَـدَیـه — نـیـسـت مـمـكـن بـودِ مـحـمـولٌ عـلَـیه ۵۸۳/۵

ر: مـسـألهٔ كیس او بپرسد كس ترا — گـو نـگـنـجـد گـنـج حق در كیسها ۳۸۵۱/۳
دامـن فـضـلـش بـه كـف كـن كـوروار — قـبـض اعـمیٰ این بـود ای شـهـریـار ۳۰۴۹/۳
گـر معلّم گشت این سگ هم سگست — بـاش ذلّـت نـفـسـه كـو بـدرگـسـت ۴۸۵۹/۶

ز: آن یـكـی در وقـت اسـتـنـجـا بـگـفـت — كـه مـرا بـابـوی جـنـت دار جفت ۲۲۲۱/۴
چون تـحـری در دل شب قـبـلـه را — قـبـلـه نـی وآن نـمـاز او روا ۲۲۸۵/۱
آتـش از قـهـر خـدا خـود ذرّه‌ایـسـت — بـهـر تـهـدیـد لـئـیـمـان درّه‌ایـسـت ۳۷۴۲/۴
نـیـسـت دون الـقـلّـتَین و حوض خرد — كـی تـوانـد قـطـره‌ایش از كـار بـرد ۳۳۰۹/۲
زیـدِ رامـی آن دَم ار مُـرداز وَجَـل — دردهـا مـی‌زایـد آنـجـا تـا اجـل ۱۶۶۵/۱
آن ضـمـان بـرحـق بـود نـه بـرامـیـن — هـست تـفـصـیـلـش بـه فـقـه انـدر مـبین ۱۵۲۴/۶
ایـن قـبـول ذكـر تـو از رحـمـتـست — چـون نـمـاز مـسـتـحـاضـه رخـصـتـست ۱۷۹۷/۲

۱۰۷ب: چون خـطـائیـن آن حـسـاب بـا صفا — گـرددش روشـن ز بـعـد دوخـطـا ۴۱۸۲/۶
اخـتـرانـنـد از ورای اخـتـران — كـه احـتراق و نـحـس نـبـود انـدر آن ۷۵۴/۱
بـس سـتـارهٔ سـعـد از تـو مـحـتـرق — بـس سـپـاه و جـمـع از تـو مـفـتـرق ۲۶۷۱/۲
گـنـدمـی خـورشـیـد آدم را كـسـوف — چـون ذنـب شـعـشـاع بـدری را خـسـوف ۳۹۹۱/۱
و:جـان بـی كـیفی شده محبوس كیف — آفـتـابـی حـبـس عـقـده ایـنـت حـیـف ۳۵۸۲/۵

پ: آن عـطـارد را ورقـهـا جـان مـاسـت — آن سـپـیـدی وان سـیـه مـیـزان مـاسـت ۱۵۹۸/۲
نـحـس كـیـوان یـا كـه سـعـد مـشـتـری — نـایـد انـدر حـصـر گـرچـه بـشـمـری ۱۷۰۹/۲
وانـكـه را طـالـع زحـل از هـر شـرور — احـتـیـاطـش لازم آیـد در امـور ۱۷۱۳/۲
آب بـهـر ایـن بـبـاریـد از سـمـاك — تـاپـلـیـدان را كـنـد از خـبـث پـاك ۱۹۹/۵
گـه حـضـیـض و گـاه اوسـط گـاه اوج — انـدرو از سـعـد و نـحـسـی فـوج فـوج ۱۲۸۸/۱
از هـلـیـلـه قـبـض شـد اطـلاق رفـت — آب آتـش را مـدد شـد هـمـچـو نـفـت ۵۴/۱

	آن هلیله وان بلیله کوفتن	زان تلف گردند معموری تن	۲۳۵۲/۴
	گر بلاذر خورد او افیون شود	سکته و بی عقلیش افزون شود	۱۵۳۰/۴
	زان نشد فاروق را زهری گزند	که بدآن تریاق فاروقیش قند	۴۲۳۸/۵
	از غبار مرکب آن شاه نر	یافت او کحل عزیزی در بصر	۴۶۴۷/۶
	نان چو اطلاق آورد ای مهربان	نان چرا می گوئیش محموده خوان	۳۲۰۹/۶
	ظاهر الفاظشان توحید و شرع	باطن آن همچو درنان تخم صرع	۲۱۵۰/۱
	رنجها دادست کانرا چاره هست	آن به مثل لقوه و دردسرست	۲۹۱۴/۳
	گر به کرده چنگ خود اندر قفص	نام چنگش درد و سرسام و مغص	۳۹۸۳/۳
	ماه کو افزود زاختر در جمال	شد زرنج دق مانند خیال	۱۲۸۰/۱
	گفت اسبابی پدید آرم عیان	از تب و قولنج و سرسام و سنان	۱۶۹۷/۵
	ننگرند اندر تب و قولنج و سل	راه ندهند این سببها را به دل	۱۷۰۲/۵
	سُدّه چون شد آب ناید در جگر	گر خورد دریا رود جایی دگر	
	لاجرم آماس گیرد دست و پا	تشنگی را نشکند آن استقا	۲۹۲۰-۲۱/۳
	پس به پهلو گشت آن شب تا سحر	آن خر بیچاره از جوع البقر	۲۴۰/۲
	گفت لاحول این چه سان ماخولیاست	ای عجب آن خادم مشفق کجاست	۲۲۲/۲
ت:	نرم‌نرمك گفت شهر تو کجاست	که علاج اهل هر شهری جداست	۱۴۷/۱
	مدتی این مثنوی تأخیر شد	مهلتی بایست تا خون شیر شد	۱/۲
	از هلیله قبض شد اطلاق رفت	آب آتش را مدد شد همچو نفت	۵۴/۱
	بازکن طب را بخوان باب العلل	تا ببینی لشکر تن را عمل	۷۹۶/۴
	جان سر برخوان دمی فهرست طب	نار علتها نظر کن ملتهب	۳۱۰۶/۴
	طالع آنکس که باشد مشتری	شاد گردد از نشاط و سروری	۱۷۱۲/۲
	علّت عاشق زعلّتها جداست	عشق اصطرلاب اسرار خداست	۱۱۰/۱
	آن منجم چون نباشد چشم تیز	شرط باشد مرد اصطرلاب ریز	۱۹۰۲/۵
	بر صطرلابش نقوش عنکبوت	بهر اوصاف ازل دارد ثبوت	۳۱۴۰/۶
ث:	این نجوم و طب وحی انبیاست	عقل و حس را سوی بی سوره کجاست	۱۲۹۴/۴
ج:	زانکه دل جوهر بود گفتن عرض	پس طفیل آمد عرض جوهر غرض	۱۷۶۱/۲
	هر مزاجی را عناصر مایه است	وین مزاجت برتر از هر پایه است	۱۱/۳
	زان موالید وجع چون مرد او	زید رامی زین سبب قتال گو	۱۶۶۶/۱
	از قدیم و حادث و عین و عرض	پیچشی چون ویس و رامین مفترض	۳۹۵۲/۶
	حدّ اعیان و عرض دانسته گیر	حدّ خود را دان که نبود زین گزیر	۵۶۴/۵
	عجز از ادراك ماهیت عمو	حالت عامه بود مطلق مگو	۳۶۵۰/۳
	و:ذکر هر چیزی دهد خاصیتی	زانکه دارد هر صفت ماهیتی	۳۸۵۳/۳
	از قدیم و حادث و عین و عرض	پیچشی چون ویس و رامین مفترض	۳۹۵۲/۶
	عمر در محمول و در موضوع رفت	بی‌بصیرت عمر در مسموع رفت	۵۶۶/۵

هست ایاك نستعین هم بهرحصر — حصر کرده استعانت را وقصر ۲۹۳۱/٤
چند ازین الفاظ و اضمار و مجاز — سوز خواهم سوز با آن سوز ساز ۱۷٦۲/۲
خفض ارضی بین و رفع آسمان — بی ازین دو نیست دورانش ای فلان ۱۸٤۸/٦
خافضست و رافعست این کردگار — بی ازین دو بر نیاید هیچ کار ۱۸٤۷/٦
بانگ می آید که تعریفش کند — همچو مصدر فعل تصریفش کند ۷۹۵/۳
مات زید زید اگر فاعل بود — لیك فاعل نیست کو عاطل بود ۳٦۸۳/۳

۱۰۸ ب: پس بنی آدم مکرّم کی بدی — کی به حسّ مشترك محرم شدی ٦۷/۲
پ: بی‌نهایت حضرتست این بارگاه — صدر را بگذار صدرتست راه ۱۹٦۱/۳
ما عدمهائیم و هستیهای ما — تو وجود مطلقی فانی نما ٦۰۲/۱
و:جای دخلست این عدم ازوی مرم — جای خرجست این وجود بیش و کم ٦۸۹/۲
ونیز: پس درآ در کارگه یعنی عدم — تا ببینی صنع و صانع را بهم ۷٦۲/۲
اندرونی کاندرونها مست اوست — نیستی کین هستهامان هست ازوست ۲۰۸۰/۱
کارگاه صنع حق چون نیستیست — پس برون کارگه بی‌قیمتیست ٦۹۰/۲
و:پس درآدر کارگه یعنی عدم — تا ببینی صنع و صانع را بهم ۷٦۲/۲
ت: بهرجان خویش جوزیشان صلاح — هین مدزد از حرف ایشان اصطلاح ٤۰۲۰/٦

۱۰۹ پ: ما به بوش و عارض و طاق و طرنب — سرکجا که خود همی ننهیم سنب ۱۲۷۹/٤
و:اندرین ره ترك کن طاق و طرنب — تا قلاوزت نجنبد تو مجنب ۱٤۲۹/٤
و:غلغل و طاق وطرنب و گیرودار — که نمی بینم مرا معذور دار ۲۵۰۹/٦
این معانی راست ازچرخ نهم — بی‌همه طاق و طرم طاق و طرم ۱۱۰۲/۲
عقل تو قسمت شده برصد مهم — بر هزاران آرزو و طمّ ورم ۳۲۸۸/٤
و:پس نبینند جمله را با طمّ ورم — حبك الاشیاء یعمی و یصم ۲۸۷٤/٦
از قُش خود وز دُش خود باز ره — که سوی شه یافت آن شهباز ره ۲۱۹۵/۵
ت: لاغ این چرخ ندیم کرد و مرد — آب روی صدهزاران چون تو برد ۱۷۱۳/٦
کوبلی گوجمله را سیلاب برد — یا نهنگی خورد کل را کرد و مرد ۲۳۰۱/٦
ث: وان زر توهم قراضهٔ خرد و مرد — دست لرزد پس بریزد زر خرد ۱٦۳۰/۳
کی بخور اینست ما را لوت وپوت — نیست او را جز لقاءالله قوت ٤۰۱/۳
پیش هست او بباید نیست بود — چیست هستی پیش او کور و کبود ۵۱۸/۱
لنگ و لوك و خفته شکل و بی‌ادب — سوی او می‌غیژ و او را می‌طلب ۹۸۰/۳
چشم تو گر بد سیاه و جانفزا — گر نماند او جانفزا از رق چرا ۱۷۵۵/٤
ج: اخ اخی برداشتی ای گیج گاج — تا که کالای بدت یابد رواج ۲۰۸٦/٤
ورنباشد گوش و تی تی می کند — خویشتن را گنگ گیتی می کند ۱٦۲۵/۱
و:بهر طفل نوپدر تی تی کند — گرچه عقلش هندسهٔ گیتی کند ۳۳۱۵/۲

	جملهٔ مرغان ترک کرده چیک‌چیک	با سلیمان گشته افصح من اخیک	۱۲۰۴/۱
	اسب هم حُوحُو کند چون دید جَو	چون بجنبد گوشت گربه کرد مو	۲۹۷۸/۵
	خشت و خشت موش در گوشش رسید	خفت کیرش شهوتش کلی رمید	۳۹۴۵/۵
	ژیغ و ژیغ تلخ آن درهای مرگ	نشنود گوش حریص از حرص برگ	۳۱۰۴/۴
	نیم بیداری که او رنجور بود	طقطق آهسته‌اش را می‌شنود	۲۸۰۰/۳
	که ز طاقا طاقِ گردنها زدن	طاق طاقِ جامه کوبان ممتهَن	۳۷۷۲/۵
	فجفجی افتادشان با همدگر	کین فضولی کیست از ما ای پدر	۲۲۸۲/۳
	همچو ابری خالیی پر قَروقُر	نه درو نفع زمین نه قوت بُر	۱۰۵۷/۶
	کخ کخی و های و هویی می زدند	تا که چندی مست و بیخود می‌شدند	۳۰۱۷/۳
	این سگان کرّند زامر اَنصِتوا	ازسفه وَعْوَع کنان بر بدر تو	۱۴۶۶/۴
چ:	درچه کاری گفت می کوبم دهل	گفت کو بانگ دهل ای بوسبل	۲۸۰۳/۳
	بند بگسل باش آزاد ای پسر	چند باشی بندسیم و بند زر	۱۹/۱
	لا اله الا هو اینست ای پناه	که نماید مه ترا دیگ سیاه	۸۶۸/۴
	ور شوم نومید نومیدی من	عین صنع آفتابست ای حسن	۱۱۱۴/۲
	دیده و دل هست بین اِصبَعَین	چون قلم در دست کاتب ای حسین	۲۷۷۷/۳
	که بیا مهمان ما ای روشنی	خانه آن تست و تو آن منی	۲۲۱/۳
	گفت حقست این ولی ای سیبویه	اتّق مِن شر مَن اَحسنت الیه	۲۶۳/۳
	در نبی شارکهم فرمود حق	هم در اموال و در اولاد ای شفق	۲۷۲/۵
	هر که گوید کو قیامت ای صنم	خویش بنما که قیامت نک منم	۱۴۸۰/۴
	ساعتی بنشست تا خشمش برفت	بعد ازان گفتش که ای صمصام زفت	۳۴۴۴/۴
	خواب و بیداریت آن دان ای عضد	که ببیند خفته کو درخواب شد	۱۷۳۶/۳
	این چنین رنجور را گفت ای عمو	حق تعالی اعملوا ماشئتم	۱۳۲۶/۶
	گفت توبه کردم از جبر ای عیار	اختیارست اختیارست اختیار	۳۰۸۶/۵
	آن صحابی زین کفالت شد عیار	تا یکی روزی که گشته بد سوار	۳۳۵/۶
	از بن دندان بگفتش بهر آن	کردمت بیدار می‌دان ای فلان	۲۷۶۵/۲
	هست این ذرات جسمی ای مفید	پیش این خورشید جسمانی پدید	۴۳۳/۶
ح:	کرد دلداری و بخششها بداد	هم عطا هم وعدها کرد آن قباد	۸۶۹/۳
	و:پادشاهان لب همی مالند شاد	برستانهٔ خاکِ توای کیقباد	۲۷۲۸/۴
	کز سفرها ماه کیخسرو شود	بی‌سفرها ماه کی خسرو شود	۵۳۴/۳
	شب گذشت و صبح آمد ای تَمَر	چند گیری افسانهٔ زر زسر	۲۳۰۴/۱
	زید پرّانید تیری سوی عَمْر	عَمْر را بگرفت تیرش همچو نَمْر	۱۶۶۳/۱
	گفت آری گروفا بینم نه مکر	مکرها بس دیده‌ام از زید و بکر	۹۰۴/۱
	و:قوم گفتند این همه زرقست و مکر	کی خدانایب کند از زید و بکر	۲۷۳۳/۳
	خواجه جمعیت بکرد و دعوتی	که همی سازم فرج را وصلتی	۲۹۹/۶

	گفت ای ایبک بیاور آن رسن	تا بگوییم من جواب بوالحسن	۳۰۸۱/۵
	چشم می مالم که آن هفت ارسلان	تا کیانند و چه دارند از جهان	۲۰۵۵/۳
	میر شد محتاج گرمابه سحر	بانگ زد سنقر هلا بردار سر	۳۰۵۵/۳
	بر در خانه بگو قیماز را	تا بیارد آن رقاق و قاز را	۲۱۹۱/۲
	بار که نهد در جهان خر کرّه را	درس که دهد پارسی بومرّه را	۶۷۵/۳
	خواب تو بیداریست ای بوبطر	که به بیداری عیانستش اثر	۲۴۹۹/۶
۱۱۰ پ:	تورسن بازی نمی‌دانی یقین	شکرپاها گوی و می رو برزمین	۱۳۵۳/۶
	و:هین مرا بگذار ای بگزیده دار	تا رسن بازی کنم منصور وار	۴۲۱۴/۳
	صد فسون دارد ز حیلت وزدها	که کند در سلّه گر هست اژدها	۱۶۵/۵
	جمع آمد صدهزاران خام ریش	صید او گشته چو او از ابلهیش	۱۰۳۳/۳
	شب چو شد محمود برمی گشت فرد	با گروهی قوم دزدان باز خورد	۲۸۱۶/۶
	کی رمد از نی حمام آشنا	بل رمد زان نی حمامات هوا	۳۶۶۲/۶
	آن یکی می‌زد سَحوری بر دری	درگهی بود و رواق مهتری	۸۴۶/۶
	گفت خدمت آنکه بهر ذلّ نفس	خویش را سازی تو چون عباس دبس	۲۶۸۰/۵
	و:حرمت و آب گدایان برده‌ای	این چه عباسی زشت آورده‌ای	۲۷۵۵/۵
	از عوانی مر ورا آزاد کن	آنچنانکه شادم او را شاد کن ~	۵۷/۴
	ترك اغلب دخل را در کشتزار	باز کارد که ویست اصل ثمار	۱۴۸۴/۵
	ترکمان را گرسگی باشد به در	بردرش بنهاده باشد رو و سر	۲۹۴۰/۵
	آن دو انبازان گازر را ببین	هست در ظاهر خلافی زان و زین ~	۳۰۸۲/۱
	صوفیی می گشت در دور افق	تا شبی درخانقاهی شد قُنُق	۱۵۶/۲
ت:	شیر پشمین از برای گد کنند	بو مُسَیلم را لقب احمد کنند	۳۲۱/۱
	از علمهای گدایان ترس چیست	کان علمها لقمهٔ نان را رهیست	۳۱۵۴/۲
	نامه بگشادن چه دشوارست و صعب	کار مردانست نه طفلان کعب	۱۵۶۸/۴
	کودکی حلوا زبیرون بانگ زد	لاف حلوا بر امید دانگ زد ~	۳۹۲/۲
	نوحه گر باشد مقلد در حدیث	جز طمع نبود مراد آن خبیث ~	۴۹۱/۲
	مست از میخانهٔ چون ضال شد	تَسخر و بازیچهٔ اطفال شد	۳۴۲۷/۱
ث:	شیر دوشیده زمه فاش آشکار	در سفرها رفته برخمّی سوار ~	۱۱۶۲/۳
	حرف قرآن را ضریران معدنند	خر نبینند و به پالان برزنند ~	۷۲۳/۲
	دم دهد گوید ترا ای جان و دوست	تا چو قصّابی کشد از دوست پوست	۲۵۸/۲
	یا چو غواصان بزیر قعر آب	هر کسی چیزی همی چیند شتاب	۳۳۱/۵
	پیش آرد هیهی و هیهات را	وز لویشه پیچد او لبهات را	
	همچو لبهای فرس در وقت نعل	تا نماید سنگ کمتر را چو لعل	۱۵۸–۹/۵
	خر فروشانه دوسه زخمش بزد	کرد با خر آنچه زان سگ می‌سزد	۲۴۲/۲

	یا نه جنگست این برای حکمتست	همچو جنگ خرفروشان صنعتست	۲۴۷۳/۱
	خرفروشان خصم یکدیگر شدند	تا کلید قفل آن عقد آمدند	۳۰۱۴/۴
	دعوت ایشان صفیر مرغ دان	کی کند صیاد در مکمن نهان ~	۲۳۱/۳
	کنج زندان جهان ناگزیر	نیست بی‌پا مزد و بی دقّ‌الحصیر	۵۹۲/۲
	همچو آن دلاله که گفت ای پسر	نو عروسی یافتم بس خوب فر	۶۳۰/۴
	چون به جد تزویج دختر گشت فاش	دست پیمان و نشانی و قماش	۲۶۸/۶
	روز آوردند طاس و بوغ زفت	رسم دامادان فرج حمام رفت	۳۰۹/۶
۱۱۱ ب:	ماه روزه گشت در عهد عمر	بر سر کوهی دو یدند آن نفر	۱۱۲/۲
	ای برادر بود اندر مامضی	شهریی با روستایی آشنا ~	۲۳۶/۳
	آن کری راگفت افزون مایه‌یی	که ترا رنجور شد همسایه‌یی	۳۳۶۰/۱
	وامداران گرد او بنسسته جمع	شیخ برخود خوش گدازان همچو شمع ~	۳۸۹/۲
	گفت قاضی کش بگردانید فاش	گرد شهر این مفلسست و بس قلاش	۶۴۸/۲
پ:	چون بیامد سوخت پرش را گریخت	باز چون طفلان فتاد و ملح ریخت	۳۴۷/۶
	کودکانرا حرص می‌آرد غرار	تا شوند از ذوق دل دامن سوار	۱۱۳۳/۴
	زن چو دید او را که تند و توسنست	گشت گریان گریه خود دام زنست	۲۳۹۴/۱
	سر سیه چون نامهای تعزیه	پر معاصی متن نامه و حاشیه	۲۱۵۲/۵
	طوطیی در آینه می‌بیند او	عکس خود را پیش او آورده رو	۱۴۳۰/۵
	صیقلی کردن عرض باشد شها	زین عرض جوهر همی زاید صفا	۹۵۵/۲
	و:آهن ارچه تیره و بی‌نور بود	صیقلی آن تیرگی از وی زدود	۲۴۷۱/۴
	و:روی باید آینه‌وار آهنین	تات گوید روی زشت خود ببین	۳۵۰۶/۵
	نقشهایی کاندرین گرمابه‌هاست	از برون جامه کن چون جامه‌هاست	۲۷۷۰/۱
۱۱۲ الف:	حمد و تسبیحت نماند مرغ را	گرچه نطفهٔ مرغ بادست و هوا	۳۴۵۹/۳
	نفس اژدرهاست با صد زور و فن	روی شیخ او را زمرد دیده کن	۲۵۴۸/۳
	و:عقل تو گر اژدهایی گشت مست	یار بد او را زمرد دان که هست	۲۶۳۸/۵
	جبر خفتن در میان رهزنان	مرغ بی‌هنگام کی یابد امان	۹۴۳/۱
	مرغ بی وقتی سرت باید برید	عذر احمق را نمی‌شاید شنید	۱۱۵۹/۱
	مرغ بی‌هنگام شد آن چشم او	از نتیجهٔ کبر او و خشم او ~	۱۲۱/۳
	نوبتم گر ربّ و سلطان می‌زنند	مه گرفت و خلق پنگان می‌زنند	۲۴۵۳/۱
ب:	لیک گفتم ناس من نسناس نی	ناس غیر جان جان اشناس نی	۷۶۱/۴
	ضد را با ضد ایناس از کجا	با امام‌الناس نسناس از کجا	۲۱۲۰/۶
	هر طرف غولی همی‌خواند ترا	کای برادر راه خواهی هی بیا	۲۱۶/۳
	و:گرنباشد سایهٔ او بر تو گول	پس ترا سرگشته دارد بانگ غول	۲۹۴۶/۱

کـافـرك را هـیـکـلـی بـد یـادگـار … یـاوه دیـد آنـرا و گـشـت او بـیـقـرار ۱۱۸/۵
رقـعـۀ تـعـو یـذ مـی خواهـنـد نـیـز … در شـکـنـجـۀ طلـق زن از هـر عـز یـز ۱۵۱/۴
گـیـج کـرد این گـردنـامـه روح را … تـا بـیـابـد فـاتـح و مـفـتـوح را ۴۰۵۰/۶
پ: چون مـلایـک مـانـع آن مـی شـدنـد … بـر مـلایـك خـفـیـه خـفـبـك مـی زدنـد ۱۷۲/۲
و: گو یداو مـحبوس خنبست این تنم … چون مـی انـدر بـزم خـنـبـك مـی زنـم ۴۷۳۷/۳
سـاعـتـی در وی نـظر کـرد از عـنـاد … آنـگـهـان بـا هـر دو دسـتـش ده بداد ۳۱۳/۶
و: مرکـسـی را کـاخـرش تـوده دهـی … کـه بـه شـهـری مـانـی و و یـران دهـی ۳۳۰/۶
و: زان صدف گرخسته گرددنیز پوست … ده مـده کـه صدهـزارن دردر وست ~ ۳۴۱/۶
ایـن حـکـایـت بـشـنـو از صاحـب بیان … در طـر یـق و عـادت قـزو یـنـیـان ~ ۲۹۸۱/۱

۱۱۳ ب: تـوهـم ای عاشق چوجرمت گشت فاش … آب و روغـن تـرک کـن اشکـسـتـه بـاش ۳۴۶/۴
و: وقت هوشـیـاری چـو آب و روغـنـنـد … وقـت مـسـتـی هـمـچـو جـان انـدر تـنـنـد ۳۴۵۹/۵
پـیـش عـطـاری یـکـی گـل خـوار رفـت … تـا خـرد ابـلـوج قـنـد خـاص زفـت ۶۲۵/۴
بـحـر را پـیـمـود هـیـچ اُسـکَـرّه‌یـی … شـیـر را بـرداشـت هـر گـز بَـرّه‌یـی ۴۱۹۶/۵
تـا کـه تـتـمـاجـی پـزد اولاد را … دیـد آن بـاز خـوش خـوش زاد را ۳۲۴/۲
تـرك جـوشـش شـرح کـردم نـیـم خـام … از حـکـیـم غـزنـوی بـشـنـو تـمـام ۳۷۴۹/۳
مـن سـفـانـاخ تـو بـا هـر چـم پـزی … یـا تـرش بـا یـا کـه شـیـر یـن مـی سـزی ۲۴۰۹/۱
رو بـمـن آرنـد مـشـتـی حـمـزه خـوار … چـشـمـهـا پـرنـطـفـه کـف خـایـه فـشـار ۳۸۵۷/۶
هـر حـو یـجـی بـاشـدش کـردی دگـر … در مـیـان بـاغ از سـیـر و کـبـر ۱۰۸۳/۴
مـن سـفـانـاخ تـو بـا هـر چـم‌پـزی … یـا تـرش بـا یـا کـه شـیـر یـن مـی‌سـزی ۲۴۰۹/۱
از غـضـب شُـر بـای سـوزان بـر سـرش … زان فـرو ر یـزد شـود کَـل مـغـفـرش ۲۶۳۷/۴
آن یـکـی مـی‌خـورد نـان فـخـفـره … گـفـت سـائـل چـون بـدیـنـسـتـت شـره ۲۸۳۴/۵
چون خـر تـشـنـه خـیـال هـر یـکـی … از قِـف تـن فـکـر را شـر بـت مَـکـی ۲۲۲۸/۶
پـیـش ظـاهـربـیـن چـه قـلـب و چـه سـره … او چـه دانـد چـیـسـت انـدر قـوصـره ۲۱۷۱/۴
تـو در یـن جـوشـش چـو مـعـمـار مـنـی … کـفـچـکـیـزم زن کـه بـس خـوش مـی زنـی ۴۱۹۸/۳
جـمـلـۀ مـهـمـانـان در آن حـیـران شـدنـد … انـتـظـار دود کـنـدوری بـدنـد ۳۱۱۴/۳

۱۱۴ ب: درد زه گـر رنـج آبـسـتـان بـود … بـرجـنـیـن اشـکـسـتـن زنـدان بـود ۳۵۶۰/۳
گـرسـعـیـدی از مـنـاره اوفـتـیـد … بـادش انـدر جـامـه افـتـاد و رهـیـد ۱۳۴۹/۶
چونـکـه مـسـتـغـنـی شـد او طـاغـی شـود … خـر چـو بـار انـداخـت اسـکـیـزه زنـد ۳۶۲۶/۴
ای بـلـیـس خـلـق سـوز فـتـنـه جـو … بـر چِـیـم بـیـدار کـردی راسـت گـو ۲۷۱۳/۲
و: این دران حیران شده کان بر چِیَسْت … هـر چـشـنـده آن دگـر را نـافِـیَـسـت ۳۲۶/۵
دایـه‌یـی کـو طـفـل شـیـرآمـوز را … تـا بـه نـعـمـت خـوش کـنـد پـد فـوزرا ۴۶/۳
بـازگـو یـد کـور نـه ایـن سـنـگ بـود … یـا مـگـر از قـبـۀ پُـر طـنـگ بـود ۲۲۱۵/۶

ور نرفتی خشك جنبان می‌شوی	خود نمازت رفت پیشین ای غوی	۳۵۲۰/۲
این سفال و این پلیته دیگرست	لیک نورش نیست دیگر زان سرست	۱۲۵۵/۳
خالی از خود بود و پُر از عشق دوست	پس ز کوزه آن تلابد که در وست	۴۰۴۱/۶
صوفیان تقصیر بودند و فقیر	کادَ فقرٌ آن یعی کُفراً یُبیر	۵۱۷/۲
گر ز زندانم برانی توبه ردّ	خود بمیرم من ز تقصیری و کد	۶۲۹/۲
گر بهردم نت بهار و خرّمیست	همچو چاش گل تنت انبار چیست	۱۸۲۶/۶
تا بنشکافی به نشتر ریش چغز	کی شود نیکو و کی گردید نغز	۲۳۴۶/۴
هفت دریا اندر و یك قطره‌یی	جملهٔ هستی زموجش چکره‌یی	۱۸۸۰/۵
چنگ، لوکم چون جَنین اندر رَحِم	نه مهه گشتم شد این نُقلان مهم	۳۵۵۶/۳
ربّ اعلیٰ گرو یست اندر جلوس	بهر یك کرمی چیست این چاپلوس	۲۴۴۵/۵
کف گندم زان دهد خریار را	تا بداند گندم انبار را	۲۱۱۸/۵
گفت لاغی خنلمینی آن دغا	که فتاد از قهقهه او برقفا	۱۶۹۹/۶
در بخارا خوی آن خواجیم اجل	بود با خواهندگان حسن عمل	۳۷۹۹/۶
آن ضیاء دلق خوش الهام بود	دادَر آن تاج شیخْ اسلام بود	۳۴۷۲/۵
و: از پدر چون خواستندش دادَران	تا برندش سوی صحرا یك زمان	۲۷۵۱/۶
گاو چون معذور نبود در فضول	صاحب گاو از چه معذورست و دول	۳۱۰۳/۵
جمع گردد بروی آن جملهٔ بزه	کو سری بودست و ایشان دم غزه	۱۹۵۷/۵
بس مناسب صنعتست این شهره‌زاو	کی نهد بر جسم اسب او عضو گاو	۳۵۰۷/۶
راست بینی گر بدی آسان وزب	مصطفی کی خواستی آنرا زربّ	۳۵۶۷/۴
شرفه‌یی بشنید در شب معتمد	برگرفت آتش زنه کآتش زند	۳۵۷/۶
بسرشَد گاهیش نرم و گه درشت	زو برآرد چاق چاقی زیر مشت	۳۹۴۷/۶
معنی اندر شعر جز با خبط نیست	چون فلاسنگست اندر ضبط نیست	۱۵۲۸/۱
علم اندر نور چون فَرغَرده شد	پس ز علمت نور یابد قوم لُد	۲۴۸۸/۵
تا جماعت عشوه می‌دادند و گال	کای فَرَج بادت مبارك اتصال	۳۰۰/۶
از خوشی که خورد داد او را دوم	تا رسید آن کرجها تا هفدهم	۱۵۱۶/۲
بهر طفلان حق زمین را مهد خواند	در گواوه شیر بر طفلان فشاند	۴۷۵۶/۶
که بترسد گر جوابی وا دهد	گوهری از لُنج او بیرون فتد	۳۲۴۲/۵
کیمیای مرگ و جَسکست آن صفت	مرگ گردد زان حیاتت عاقبت	۲۶۸۶/۳
تو نمی گفتی که در جام شراب	دیو می می‌زد شتابان نا شتاب	۳۴۰۵/۲
هرچه جز عشقست شد مأکول عشق	دو جهان یك دانه پیش نُول عشق	۲۷۲۶/۵
برفها زان از ثمن آولیستَت	که هَیی در شك یقینی نیستت	۴۱۱۶/۳
گفت یارب گر ترا خاصان هی اند	که مبارک دعوت و فرخ پی اند	۷۰۲/۴

۱۱۵ الف:	او بجد می‌شست آن احداث را	خاص ز امرْ حق نه تقلید و ریا	۱۱۶/۵
	چون به دریا راه شد از جان خم	خم با جیحون برآرد اشتلم	۸۱۴/۶
	ما نه بوش و عارض و طاق و طرنب	سر کجا که خود همی ننهیم سنب	۱۲۷۹/۴
	خادمه سفره بیفشاند و فتاد	پاره‌یی نان بیات آثارزاد	۳۳۰۶/۳
	چونکه حق و باطلی آمیختند	نقد وقلب اندر حرمدان ریختند	۲۹۶۶/۲
	اصل ماهی آب و حیوان از گلست	حیله و تدبیر اینجا باطلست	۳۰۷۲/۳
	لیك با خانهٔ شهنشاه زمن	این چنین گستاخیی ناید زمن	۲۱۱۳/۶
	درد داروی کهن را نو کند	درد هر شاخ ملولی خو کند	۴۳۰۲/۶
	ظاهر و باطن ندارد حبّه‌یی	مفلسی قلبی دغایی دبه‌ای	۶۶۵/۲
	چون نه‌ای کامل دکان تنها مگیر	دست خوش می باش تا گردی خمیر	۳۴۵۵/۲
	و:درعدم بودی نرستی از کفش	از کف او چون رهی ای دست خوش	۳۷۶/۶
	گفت دهلیزیست والله این سخن	پیش شه خاکست هم زر کهن	۱۷۲۰/۴
	گاو چون معذور نبود در فضول	صاحب گاو ازچه معذورست و دول	۳۱۰۳/۵
	گفت شاباش و ترش آویخت لبخ	شد ترنجیده و ترش همچون ترنج	۹۴۴/۵
	جلوه بیند شاه و غیر شاه نیز	وقت خلوت نیست جز شاه عزیز	۱۴۳۶/۱
	دید شیشه در کف آن پیر پر	گفت شیخا مر ترا هم هست غر	۳۴۰۴/۲
	و:رستی از قلاب و سالوس و دغل	غر اودیدی عیان پیش از اجل	۱۵۲۰/۵
	گفت ای شه بر من عور گدا	قول دشمن مشنو از بهر خدا	۱۲۲۷/۱
	گر بگوید کیمیا مس را بده	تو به من خود را طمع نبود فره	۲۷۱۱/۵
	هر کسی بر قوم خود ایثار کرد	کاغه پندارد که او خود کار کرد	۳۷۲۰/۱
	هر حویجی باشدش کردی دگر	در میان باغ از سیر و کبر	۱۰۸۳/۴
	گفت تا چشمش کلابیسه شدن	کور گشتست این دو چشم کورمن	۳۷۳۵/۵
	لُجمْ بیند فوق دُرّشا هوار	پس زطین بگریزد او ابلیس‌وار	۲۹۳۲/۶
	ای مغفّل رشته‌یی برپای بند	تا زخود هم گم نگردی ای لوند	۳۰۹/۳
	پیش آرد هیهی و هیهات را	وز لویشه پیچد او لبهات را	۱۵۸/۵
	تا به از جان نیست جان باشد عزیز	چون به آمد نام جان شد چیزلیز	۴۱۱۰/۳
	نیست مانندای آتش آن پری	گرچه اصلش اوست چون می بنگری	۲۴۰۷/۴
	زانکه طفل خرد را مادر نهار	دست و پا باشد نهاده برکنار	۲۳۷۵/۶
ب:	می‌شدند این هر دو تا نزدیك چاه	اینت خرگوشی چو آبی زیر کاه	۱۱۸۵/۱
	دمدمهٔ ایشان مرا از خر فکند	چند بفریبد مرا این دهر چند	۱۰۵۸/۱
	یارراترسان کندزاشتردلی	این چنین همره‌عدودان‌نه‌ولی	۵۰۶/۶
	آن یکی گفت اندرین بَرْدالعجوز	تا بیندازیم اینجا چند روز	۱۱۳۲/۶
	چه بز آن کان شهوت او را بز گرفت	بز گرفتن گیج را نبود شگفت	۱۳۶۴/۵
	تو مخوانم جفت کمترزن بغل	جفت انصافم نیم جفت دغل	۲۳۲۳/۱

	توشدی بیهوش و افتادی به طاق	بی‌خبر گفت اینت سالوس و نفاق	۱۶۹۹/۲
	ای شتر که تو مثال مؤمنی	کم فتی در رو و کم بینی زنی	۳۳۸۹/٤
	گر بپوشیمش زبنده پروری	تو چرا بیرویی از حدّ می‌بری	۳۲۳/٤
	از برای پخته خواران کرم	رحمتش افراشت در عالم علم	۳۷۳٦/۱
	و:اندروخلق و خلایق بیشمار	لیك آن جمله سه خام پخته خوار	۲٦۰۷/۳
	چون بیاید مرو را پنبه کنید	هفته‌یی بر باغ وراغ من زنید	۲۱۷۸/۲
	برجهید آن ترك و دبّوسی کشید	تا علیها برسر مطرب رسید	۷۱۰/٦
	خیر باشد اوستاد این دردسر	جان توما را نبودست زین خبر	۱٦۰۱/۳
	لاف و غرّه ژاژ خاراکم شنو	با چنینها در صف هیجا مرو	٤۰۲۰/۳
	خشك می‌آورد او را شهریار	او مکرر کرد رقعه پنج بار	۱۹۳۸/٤
	گفت زن خیرست چون زود آمدی	که مبادا ذات نیکت را بدی	۱٥٦۷/۳
	صوفی از ره مانده بود و شد دراز	خوابها می‌دید با چشم فراز	۲۲۰/۲
	صبر کن نك آمدم ای روشنی	نیستم غافل که در گوش منی	۳۰٦٤/۳
	مکر می‌سازند قومی حیله‌مند	تا که شه را درفقاعی در کنند	۱٥۷٥/۲
	گفت حقستت بزن دستت رسید	این سزای آنکه از یاران برید	۲۲۱۱/۲
	تو مترس و مهلتش ده دم دراز	گوسپه گرد آر و صد حیله بساز	۱۰۹۸/۳
	کی توان نوشید این می زیردست	می یقین مر مرد را رسواگرست	۱۸۲۰/٤
	توجهان را قدر دیده دیده‌ای	کو جهان سبلت چرا مالیده‌ای	۱۹۰٦/٥
	آنکسی را کش معرّف حق بود	جامد و نامیش صد صدّق زند	۳۲۳٦/۳
	صبح شد ای صبح را پشت وپناه	عذرمخدومی حسام الدین بخواه	۱۸۰۷/۱
	که ضرورت بود عقد این گدا	این غریب اشمار را نبود وفا	۳۷۲۱/٥
	بر تو گرده گون موکّل آمدی	عقل بایستی کزیشان کم زدی	۳۸۱۸/۳
	سرچه می‌پیچی کنی نادیده‌ای	در عدم ز اوّل نه سرپیچیده‌ای	۳٦۷۸/۱
	سالها او را به بانگی بنده‌ای	درچنین ظلمت نمد افکنده‌ای	٤۳۳٦/۳
	شحنه گاهش لطف گویدچون شکر	گه برآو یزد کند هر چه بتر	۲۹٥۷/۲
۱۱٦ب:	آن یکی رومی بگفت این قیل را	ترك کن خواهیم استافیل را	۳٦۸٤/۲
	حمله بردند اسپه جسمانیان	جانب قلعه و دز روحانیان	۲٤٤۱/٤ (ع)
	از چُنو شاعرنُس ازتو بَحردست	دَه هزاری که بگفتم اندکست	۱۱٥۹/٤
	و:آن نودساله عجوزی گنده کُس	نه خرد هِشت آن ملك راه و نه نُس	۳۱٤۹/٤
پ:	دلوچه و حبلِ چه و چرخ‌چی	این مثال بس رکیکست ای اچی	٤٥۷٦/٦
	و: کای اچی بس خوب اسبی نیست این	از بهشتست این مگر نه از زمین	۳٤٥٦/٦
	آنچه منصب می‌کند با جاهلان	از فضیحت کی کند صد ارسلان	۱٤٤۱/٤
	چون تفحّص کرد از حال اشك	دید خفته زیر خر آن نرگسك	۱۳٤۳/٥

چیست خود آلاجق آن ترکمان	پیش پای نره پیلان جهان	۱۴۷۶/۴
من خلیلم تو پسر پیش بچك	سر ببنه انّی ارانی اذبحك	۴۱۷۴/۳
هست طاغی بگلر زرین قبا	هست شاکر خستهٔ صاحب عبا	۳۰۱۲/۳
آن یکی تُرکی بُد و گفت این بَنُم	من نمی‌خواهم عِنَب خواهم اُزُم	۳۶۸۳/۲
کار ترکانست نه تَرکان برو	جای تَرکان هست خانه خانه شو	۳۷۷۹/۵
رزق ما در کاس زرین شد عقار	وان سگانرا آب تتماج و تغار	۱۹۰۲/۶
در گلستان عدم چون بیخودیست	مستی از سغراق لطف ایزدیست	۲۹۴۲/۳
دایما خاقان ما کرد دست طو	گوشمان را می کشد لا تقنطوا	۴۷۴۲/۶
گفت درزی ای طواشی برگذر	وای بر تو گر کنم لاغی دگر	۱۷۱۷/۶
در حدیث دیگر این دل دان چنان	کاب جوشان زاتش اندر قازغان	۱۶۴۳/۳
گفت پس من نیستم معشوق تو	من به بلغار و مرادت در قُتُو	۱۴۱۴/۳
و:توبگویی نك دل آوردم بتو	گو یدت پرست از ین دلها قتو	۸۸۶/۵
یك کنیزك بود در مبرز چو ماه	سخت زیبا وزقر ناقان شاه	۳۹۴۲/۶
اندرین ره ترك کن طاق و طرنب	تا قلاوزت نجنبد تو مجنب	۱۴۲۹/۴
گنده پیران شوی را قُمّا دهند	چونکه از زشتی و پیری آگهند	۶۷۵/۶
صوفیی می گشت در دور افق	تا شبی در خانقاهی شد قُنُق	۱۵۶/۲
گفت او را گوترو حلوا به چند	گفت کودك نیم دینار وادند	۳۹۶/۲
پس حَکَم کرد آتشی را وُنُکَر	تا شود حل مشکل آن دو نفر	۲۱۶۱/۶
گر فتادندی به ره در پیش او	بهر آن یا سه بخفتندی به رو ~	۸۵۰/۳
و:مَنْ صَمَتْ منکم نَجا بُد یاسه اش	خامشان را بود کیسه و کاسه اش	۳۸۱۱/۶
چون یَپُنلو در میان شهرها	از نواحی آید آنجا بهرها	۴۲۸۳/۶
سکسکانید از دمم یرغا روید	تا یواش و مرکب سلطان شوید	۲۰۱۰/۴
همچویغما جیست خانه می کند	زودزود انبان خود پرمی کنند	۴۸/۵
آن شب گردک نه ینگادست او	خوش امانت داداندردست تو	۳۹۵۵/۶

۱۱۷ب:

آنچه آبستست شب جز آن نزاد	حیله ها و مکرها با دست باد	۱۰۵۴/۲
آنچه از دریا به دریا می رود	از همانجا کامد آنجا می رود	۷۶۷/۱
پس مثل بشنو که در افواه خاست	کاینچه برماست ای برادر هم زماست	۳۴۲۹/۶
آنچه تو در آینه بینی عیان	پیر اندر خشت بیند بیش از آن	۱۶۷/۲
و: اندر آینه چه بیند مرد عام	که نبیند پیر اندر خشت خام	۲۰۲۶/۶
آنچه کوسه داند از خانهٔ کسان	بلمه از خانهٔ خودش کی داند آن	۳۵۶۴/۳
هین مشو غرّه بدان گفت حزین	بار بر گاوست و بر گردون حنین	۴۹۵/۲
بس کنم خود زیرکان را این بسست	بانگ دو کردم اگر درده کسست	۲۷۷۰/۴
چونکه گل بگذشت و گلشن شد خراب	بوی گل را از که یابیم از گلاب	۶۷۲/۱

	کرمکست آن اژدها از دست فقر	پشه‌یی گردد زجاه و مال صَقْر	۱۰۵٦/۳
	خانهٔ داماد پرآشوب و شر	قوم دختر را نبوده زین خبر	۲۵۵۰/٦
	مرد میراثی چه داند قدر مال	رستمی جان کند مجان یافت زال	۳۷۲/۲
	سیلی نقد از عطای نسیه به	نك قفا پیشت کشیدم نقد ده	۲۷۱۷/٦
	دانهٔ هر مرغ اندازهٔ ویَست	طعمهٔ هر مرغ انجیری کیَست	۵۸۰/۱
	پس خداعی را خداعی شد جزا	کاسه‌زن کوزه بخور اینك سزا	۱۵۹۱/۲
	کبر زشت و از گدایان زشت‌تر	روز سرد و برف و آنگه جامه‌تر	۲۳۱۸/۱
	دید صد چندان که وصفش کرده بود	کی بود خود دیده مانند شنود	۳۹۰۵/۵
	کی تَراشد تیغ دستهٔ خویش را	رو به جراحی سپار این ریش را	۳۲۲۲/۱
	هان و هان با او حریفی کم کنید	چونکه گاو آرد گره محکم کنید	٦٦٦/۲
	گفت در ره موسی ام آمد به پیش	گر به بیند دنبه اندر خواب خویش	۲٤۲۸/٦
	حکمت این اضداد را با هم ببست	ای قَصاب این گرد ران با گردنست	۳٤۲۲/۵
	گر زکُه بستانی و ننهی به جای	اندر آید کوه زان دادن زپای	۱۲٦/۳
	مهر ابله مهر خرس آمد یقین	کین او مهرست و مهر اوست کین	۲۱۳۰/۲
	یك کف گندم زانباری ببین	فهم کن کان جمله باشد همچنین	۱٤۱/٤
پ:	او وزیری داشت گبر وعشوه ده	کو بر آب از مکر بربستی گره	۳۳۸/۱
	چه عطا ما برگدایی می‌تنیم	مرمگس را در هوا رگ می‌زنیم	۲۲٦۲/۱
	گفته نا گفته کند از فتح باب	تا از آن نی سیخ سوزد نی کباب	۱٦۷۱/۱
	خادم آمد گفت صوفی خر کجاست	گفت خادم ریش بین جنگی بخاست	۵٤٤/۲
	جسم ضخمی داشت کس او را نبرد	ماند در مسجد چو اندر جام درد	۷۵/۵
	باز هر سالی چو لکلك آمدی	تا مقیم قبّهٔ شهری شدی	۲۵۰/۳
	مرد مهمان را گل و باران نشاند	بر تو چون صابون سلطانی بماند	۳٦٦۳/۵
	دوستی تخم دم آخر بود	ترسم از وحشت که آن فاسد شود	۲٦٤/۳
۱۱۸ ب:	ای دوای نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون وجالینوس ما	۲٤/۱
	گفت حقّست این ولی ای سیبویه	اِتَّق مِن شَرِّ مَن احسنت اِلَیه	۲٦۳/۳
پ:	از من ار کوه احد واقف بدی	چشمه چشمه از جبل خون آمدی	۵۱۰/۲
	زان نماید ذوالفقاری حربه‌یی	زان نماید شیر نر چون گربه‌یی	۲۳۰۰/۲
	گفت دانم کز تجوّع وزخلا	جمع آمد رنجتان زین کربلا	۷۲/۳
ت:	چون بدید از وی نوای بلبلی	پیشش افگند اطلس استنبلی	۱٦۸۵/٦
	پوست از دارو بلاکش می‌شود	چون ادیم طایفی خوش می‌شود	۱۰۲/٤
ث:	شاه ازان اسرار واقف آمده	همچو بوبکر رَبابی تن زده	۱۵۷۳/۲
	و:همچو بوبکر رَبابی تن زنم	دست چون داود در آهن زنم	۱۹۱٦/۲
	گفت جوحی با پدر ای ارجمند	واللّه این را خانهٔ مامی برند ~	۳۱۲٤/۲

ج: نان و آش و شیر آن هر هفت بز | خورد آن بوقحطِ عُوج اِبن غُز | ۷۸/۵
می‌نماید تا به کعب این آب جُو | صد چو عاج بْن عَنَق شد غرق او | ۲۳۰۵/۲
چ: یك خلیفه بود درایام پیش | کرده حاتم را غلام جود خویش | ۲۲٤٤/۱
گفت خدمت آنکه بهر ذلّ نفس | خویش راسازی توچون عباس دبس | ۲٦۸۰/۵
خُنبهای خسروانی پرزمَی | مایه برده از می لبهای وی | ۲۵۲۱/۵

۱۱۹ الف: تیراندازی به حکم اورابدید | پس زجوف اوکمان رادرکشید | ۳۱٦٤/۲
سکسکانید از دمم یرغارو ید | تایواش و مرکب سلطان شوید | ۲۰۱۰/٤
تاز یانه برزدی اسبم بگشت | گنبدی کر دوز گردون برگذشت | ۱۷۸۹/۲
سُکسُکانید از دَمم یُرغارو ید | تایواش ومرکب سلطان‌شوید | ۲۰۱۰/٤
پ: جان دشمن دارشان جسمست صرف | چون ز یاداز نرد او اسمست صرف | ۲۰۰۲/۱
شش جهت مگر یز ز یرا در جهات | ششدره‌ست و ششدره ماتست مات | ٦۱۳/۲
گفت در شطرنج کاین خانهٔ‌رخست | گفت خانه ش از کجا آمد به دست | ۳٦۲۷/۲
ما چو شطرنجیم اندربرد و مات | برد و مات ما زتست ای خوش صفات | ٦۰۰/۱
زانکه فرز ین بندها داند بسی | که بگیرد در گلو یت چون خسی | ۱۳۱/۲
جملهٔ فرز ین‌بندها بیند بعکس | مات‌بر وی گردد و نقصان و وکس | ۲۵۱۵/۲
شاه را در خانهٔ بَیذَق نهد | این چنین باشد عطا کاحمق دهد | ۱٤٤٦/٤

۱۲۰ ب: چون دلیلت نیست جزاین ای پسر | گوه می‌خور در کمیزی می‌نگر | ۲۵۰۷/٦
ت: بلبلان را جای می‌زیبد چمن | مر جعل را در چمین خوشتروطن | ۲۱۱٦/۲
چون نهد در زن خدا خوی نری | طالب زن گردد آن زن سعتری | ۲۹۹٦/٦
لوطیی دب برد شب در انبهی | خشتها را نقل کرد آن مشتهی | ۳۸٤۸/٦
شُلّه از مردان به کف پنهان کند | تاکه خود را جنس آن مردان کند | ۱٤۲۷/٦
کنده‌یی را لوطیی در خانه برد | سرنگون افگندش و در وی فشرد | ۲٤۹۷/۵
بعداز آن اندرشب گیردك به فن | امردی وابست حِتّی همچوزن | ۳۰۲/٦
شکر گو یید ای سپاه و چاکران | رسته‌اید از شهوت و ازچاك ران | ۳۳۵۱/۱
فحش آغاز ید و دشنام از گزاف | گفت او دیوانگانه زی وقاف | ۱٤۵۵/۲
زفت گردد پاکشد در سایه‌یی | کاهلی سیری غری خود رایه‌یی | ۲۸۹۰/۳
در تو تا کافی بود از کافران | جای گند و شهوتی تا کاف ران | ۱۲۳۰/۱
احول دو بین چوبی برشد زنوش | احول دَه بینی ای مادرفروش | ۳۲۳۱/٦

۱۲۱ پ: باز در بستندش و آن درپَرَشت | بر همان اومید آتشپا شُدست | ۵۱/٤
ای گروه مؤمنان شادی کنید | همچو سرو و سوسن آزادی کنید | ٤۵٤۲/٦
و:چه حلالی خواست می‌باید زمن | که منم مجرم‌تر اهل زمن | ۲۳۰۱/۵

	و:می شکافد آسمان از شادیش	خاك چون سوسن شده زآزادیش	۱۰۱۹/٤
	اوست تنها مصحفی آویخته	من نیم گستاخ یا آمیخته	۱۸۳۹/۳
	صاحب رایست و آتشپاره‌یی	آسمان قدرست و اختر باره‌یی	۲۳٤۱/۲
	زان چنین بی خُردگی کردم گزاف	تازنم با دشمنان هر بارلاف	۳۱۳/٤
	در غم ما روزها بیگاه شد	روزها با سوزها همراه شد	۱۵/۱
	رزق جویی را ز بالا خوگرم	تو ز بالا برگشودستی درم	۳۸۰۳/۲
	من شکستم حرمت ایمان او	پس یمینم بُرد دادستان او	۱٦۸۸/۳
	در خورِ سِرِّ بَد و طغیان تو	تا بدانی کوست در خوردان تو	۲٤۲۸/٤
	عشق و ناموس ای برادر راست نیست	بر در ناموس ای عاشق مه ایست	٦۱۲/٦
	سوی حق گر راستانه خم شوی	وارهی از اختران محرم شوی	۵۸۳/٤
	ای خدا بگمار قومی روحمند	تا زصندوق بدنمان واخرند	٤۵۰۳/٦
	آن زنی هر سال زاییدی پسر	بیش از شش مه نبودی عمرور	۳۳۹۹/۳
	گوشوَر یك بار خندد كر دو بار	چونكه لاغ املی كند یاری بیار	۱۲۷۳/۵
	مرغ دولت در عتابش برطپید	پردهٔ آن گوشه گشته بر درید	٤۷۷۹/٦
	پس نظر کرد آن سلیمان سوی تخت	گفت آری گول گیری ای درخت	۹۰۸/٤
	جملهٔ عالم خود مسبّح آمدند	نیست آن تسبیح جبری مزدمند	۳۲۸۹/۳
	خفته بود آن شیر کز خوابست پاك	اینت شیر نرمسار سهمناك	۳۷۹۵/٤
	دارد آوازی نه اندر خورد گوش	هست آوازش نهان در گوش نوش	۲۱٤۵/۵
	زان ضلالتهای یاوه تازشان	حفرهٔ دیوار و در غمازشان	۲۰۷٦/۵
ث:	بود شاهی در جهودان ظلم ساز	دشمن عیسی و نصرانی گداز	۳۲٤/۱
	صد هزاران مؤمن مظلوم کشت	که پناهم دین موسی را و پشت	۳۳۷/۱
	او بیان می کرد با ایشان براز	سرّ انگلیون و زنار و نماز	۳٦٤/۱
	کاش چون اصحاب کهف این روح را	حفظ کردی یا چو کشتی نوح را	٤۰۳/۱
	عورتی را زهره کردن مسخ بود	خاك وگل گشتن چه باشدای عنود	۵۳٦/۱
	سیر بیرونیست قول و فعل ما	سیر باطن هست بالای سما	۵۷۰/۱
	آن شنیدستی که در عهد عمر	بود چنگی مطربی باکرّ و فر	۱۹۱۳/۱
	یا رسائل بود اسرافیل را	کز سماعش پر برستی فیل را	۱۹۱۷/۱
	گفت خواهم ازحق ابریشم بها	کو به نیکویی پذیرد قلبها	۲۰۸۷/۱
	خرج کردم عمر خود را دم بدم	در دمیدم جمله را در زیر و بم	۲۱۹۱/۱
	آه کز یاد رَه و پردهٔ عراق	رفت از یادم دم تلخ فراق	۲۱۹۲/۱
	وای کز تریّ زیر افگند خرد	خشك شد کشت دل من دل بمرد	۲۱۹۳/۱
	وای کز آواز این بیست وچهار	کاروان بگذشت و بیگه شد نهار	۲۱۹٤/۱
	گاه بانگ زیر را قِبله کنی	گاه گریهٔ زار را قُبله کنی	۲۲۰۷/۱
	صوفیی می گشت در دور افق	تا شبی در خانقاهی شد قنق ~	۱۵٦/۲

	یك بهیمه داشت در آخر ببست	او به صدر صفّه با یاران نشست	۱۵۷/۲
	گفت پالانش فرونه پیش پیش	داروی مَنبَل بنه بر پشت ریش	۲۰۹/۲
	گفت بستان شانه پشت خربخار	گفت لاحول ای پدر شرمی بدار	۲۱٦/۲
	آن خر مسکین میان خاك و سنگ	کژ شده پالان دریده پالهنگ	۲۳۵/۲
	خر همه شب ذکر می کرد ای اله	جورها کردم کم از یك مشت کاه	۲۳۷/۲
	وان دگر در نعل او می جست سنگ	وان دگر در چشم او می دید زنگ	۲٤۷/۲
	ای برادر بود اندر ما مضی	شهریی با روستایی آشنا ~	۲۳٦/۳
	دومه و سه ماه مهمانش بدی	بردکان او و برخوانش بدی	۲۳۸/۳
	گندم از بالا به زیر خاك شد	بعد از ان دو خوشه و چالاك شد	٤۵۸/۳
	پنجمین شب ابر و بارانی گرفت	کآسمان از بارشش دارد شگفت	٦۱۸/۳
	من نخسپم حارسیّ زر کنم	گر برآرد گرگ سر تیرش زنم	٦۳۲/۳
	هر پشه هر کیك چون گرگی شده	اندر ان و یرانه شان زخمی زده	٦٤۷/۳
	ناجوانمردا که خرکرّهٔ منست	گفت نی این گرگ چون آهرَمَنست	٦۵٤/۳
	مر خلیفهٔ مصر را غمّاز گفت	که شه موصل به حوری گشت جفت	۳۸۳۱/۵
	پهلوان شد سوی موصل با حَشَم	با هزاران رستم و طبل و عَلَم	۳۸۳۸/۵
	هفته‌یی کرد این چنین خونریز گرم	برج سنگین سست شد چون موم نرم	۳۸٤۲/۵
	هر نواحی منجنیقی از نبرد	همچو کوه قاف او بر کار کرد	۳۸٤۰/۵
	چون زند شهوت در ین وادی دهل	چیست عقل تو فجل ابن الفجل	۳۸۷۸/۵
	چون ذکر سوی مقر می رفت راست	رستخیز و غلغل از لشکر بخاست	۳۸۸۱/۵
	دید شیر نر سیه از نیستان	برزده بر قلب لشکر ناگهان	۳۸۸۳/۵
	شیر کشتن سوی خیمه آمدن	وان ذکر قائم چو شاخ کرگدن	۳۹٦۷/۵
۱۲٤ پ:	نُعطِ من اَعرَض هُنا عَن ذِکرنا	عیشةً ضَنکاً و نَجزی بالعَمی	۳۵٤/۳
	یَطلبُ الإنسان فی الصّیف الشّتا	فاذا جاء الشِتا اَنکَرَذا ~	۳۷۱/۳
۱۲۵ ب:	و ین نفس جانهای ما را همچنان	اندك اندك دزدد از حبس جهان	۸۸۱/۱
	تاالیه یَصعَد اَطیاب الکلم	صاعِدا مِنّا اِلی حیثُ علم	۸۸۲/۱
پ:	روضه اندر آتش نمرود درج	دخلها رو یان شده از بذل و خرج	۳۵۷۱/٦
	تا بگفته مصطفی شاه نجاح	السماح یا اولی النعمی رباح	۳۵۷۲/٦
ت:	در هوای غیب مرغی می‌پرد	سایهٔ او بر زمینی می‌زند	۳۳۰٦/۵
	جسم سایهٔ سایهٔ سایهٔ دلست	جسم کی اندر خور پایهٔ دلست	۳۳۰۷/۵
ث:	اُقتُلونی یا ثِقاتی لایما	اِنَّ فی قَتلی حَیاتی دایما	۳۹۳٤/۱
	اُقتُلونی اُقتُلونی یا ثِقات	اِنّ فی قَتلی حَیاتاً فی حیات	۳۸۳۹/۳

۱۲۶ الف:	لحن داودی به سنگ و که رسید	گوش آن سنگین دلانش کم شنید	۲۸۳۲/۳
	صَدِّقوا رُسْلاً کِراماً یاسَبا	صَدِّقوا روحاً سَباهاً مَن سَبا	۲۸۳٤/۳
	پارسی گوییم هین تازی بهل	هندوی آن ترك باش ای آب و گل	۲۸۳۹/۳
ب:	لاقت الاَشباح یَوم وَصلها	عادت الاولاد صوب اصلها	۸٤٦/٤
	زانکه پیلم دید هندستان به خواب	ازخراج اومید برده شد خراب	۱۸۹۲/۵
	یا مُجیر العقل فَتان الحِجیٰ	ماسِواكَ للعقول مُرتَجی	۱۹۱۱/۵
پ:	اِیكِ لی یا باکیی یا ثاکلی	قبلَ هَدمِ البقرةِ والمَوصل	۵۳۷/٦
	آن یکی درویش زاطراف دیار	جانب تبریز آمد وامدار	۳۰۱٤/٦
	گفت یا حادی اَنِخْ لی ناقتی	جاءِ اِسعادی وَ طارت فاقتی	۳۱۱۰/٦
۱۲۷ الف:	یا به یاد این فتادهٔ خاك بیز	چونکه خوردی جرعه‌یی بر خاك ریز	۱۵٦۲/۱
ب:	طوطی نقل شکر بودیم ما	مرغ مرگ‌اندیش گشتیم از شما	۲۹۵۱/۳
	چون به قول اوست مصلوب جهود	پس مرورا امن کی تاند نمود	۱٤۰۲/۲
ت:	همچنین دنیا اگرچه خوش شگُفت	بانگ زد هم بیوفایی خویش گفت	۱۵۹۳/٤
ث:	کُلُّ شیءٍ ما خلاالله باطل	اِنّ فضلَ اللهِ غَیمٌ هاطل	۳۹۲۳/۱
	دل مگر رنجور باشد بددهان	که نداند چاشنی این و آن	۲۷۳۷/۲
	آن ندم از ظلمت غم بست بار	پس کلام اللیل یمحوه النهار	۲۲۹۸/٤
	همچو آن مجنون که بشنید ازیکی	که مرض آمد به لیلی اندکی	۲٦۹۱/۱
	گفت ای ناقه چو هر دو عاشقیم	مادو ضد پس همره نالایقیم	۱۵٤۲/٤
	شیر با این فکر می‌زد خنده فاش	بر تبسمهای شیرایمن مباش	۳۰۳۹/۱
	صدهزاران دفتر اشعار بود	پیش حرف اُمّیی‌اش عار بود	۵۲۹/۱
	امرء القیس ازممالك خشك لب	هم کشیدش عشق ازخطهٔ عرب	۳۹۸٦/٦
۱۲۸ ب:	آن فلان قبه که دروی مشهدست	پشت او در شهر و در درفندست	۱۹٤۰/٦
	رفت فکر و روشنایی یافتند	نحر و بحر آشنایی یافتند	۳٤۹٤/۱
	آب را بستود و او نایق نبود	رخ درید و جامه او عاشق نبود	۲٤۵٦/۵
	لوت و پوت خورده را هم یادآر	منگر اندر غابر و کم باش زار	۲۸٦۹/۵
	صد دریچه و درسوی مرگ لدیغ	می‌کند اندر گشادن ژیغ‌ژیغ	۳۱۰۳/٤
	که درین فرصت کم افتد این مناخ	تو زیارانی و وقت تو فراخ	۲۰۷٤/۲
	زن مکرر کرد کان با بر ظُله	کیست بر پشتت فرو خفته هنه	۳۵۵۰/٤
پ:	گفت آری اینچه کردم استمست	لیك هم می‌دان که بادی اظلمست	٤۵۳۳/٦
	پس تو هم الجارثم الدارگو	گردلی داری برو دلدار جو	۳۰۱۰/٦
	طعمهٔ گرگیم و آنِ یارنی	هیزم ناریم و آنِ عارنی	۳۹٤/۳
	گفت ای هدیهٔ حق و دفع حرج	معنی الصبرُ مفتاحُ الفرج	۹٦/۱

	ای برادر تو همان اندیشه‌ای	مابقی تو استخوان و ریشه‌ای	۲۷۷/۲
	عاقل آن باشد که گیرد عبرت از	مرگ یاران در بلای محترز	۳۱۱٤/۱
ت:	معنی الله گفت آن سیبویه	یولهون فی الحوائج هم لدیه	۱۱۶۹/٤
	اسب سرکش راعرب شیطانش خواند	نی ستوری را که در مرعی بماند	۵۲٤/۵
	بارکه نهد در جهان خرکرّه را	درس که دهد پارسی بومرّه را	۶۷۵/۳
	ازقزح درپیش مه بستی کمر	زان همی رنجی زوّانشّق القمر	۹۶/۶
	مونس احمد به مجلس چاریار	مونس بوجهل عتبه و ذوالخمار	۱۸۹۵/۶
۱۲۹ پ:	گفت پیغمبر ز سرمای بهار	تن مپوشانید یاران زینهار	۲۰٤۶/۱
	گفت پیغمبر عداوت از خرد	بهتر از مهری که از جاهل رسد	۱۸۷۷/۲
ت:	پس بصورت عالم اصغر توی	پس بمعنی عالم اکبر توی	۵۲۱/٤
	عقل دو عقلست اول مکسبی	که درآموزی چو در مکتب صبی	۱۹۶۰/٤
ث:	از دو پارهٔ پیه این نورروان	موج نورش می‌زند برآسمان	۲٤۵۱/۲
	کمترین کاریش هر روز آن بود	کوسه لشکر را روانه می‌کند	۳۰۷۲/۱
ج:	خوی شاهان در رعیّت جا کند	چرخ اخضر خاک را خضرا کند	۲۸۲۰/۱
	عزمها و قصدها در ماجرا	گاه‌گاهی راست می‌آید ترا	٤٤۶۲/۳
	و:اندرین فسخ عزایم وین همم	در تماشا بود در ره هر قدم	٤۳۸٤/۶
	مرحبا یا مجتبی یا مرتضی	اِن تَغِب جاء القَضا ضاقَ الفضا	۹۹/۱
	و:هست صد چندین فسونهای قضا	گفت اذا جاء القضا ضاقَ الفضا	۳۸۸۲/۳
	گفت حقّست این ولی ای سیبویه	اِتَّقِ مِن شَرِّ مَن اَحسنت الیه	۲۶۳/۳
۱۳۲ الف:	ریگ آمون پیش او همچون حریر	آب جیحون پیش او چون آبگیر	۳۸۶۱/۳
ب:	باشد آن فهرست دامی عامه را	تا چنان دانند متن نامه را	۱۵۷۰/٤
	گفت شاه ما همه صدق و وفاست	آنچه بر ما می‌رسد آن هم زماست	۶۰٤/۶
پ:	بر دو یدی چوز کدو فوق همه	کوترا پای جهاد و ملحمه	۱۲۱۸/۶
	زانکه ابر آنچه دهد گریان دهد	کف تو خندان پیاپی خوان نهد	۱۷۳۰/٤
ت:	اوّل ابلیسی مرا استاد بود	بعد ازان ابلیس پیشم باد بود	۲۳۰۵/۵
	شه که او از حرص قصد هر حرام	می‌کند او را گدا گوید همام	۳۱۳۵/٤
ث:	همچو آن زن کو جماع خر بدید	گفت آوه چیست این فحل فرید	۳۳۹۱/۵
ج:	زن چو عاجز شد بگفت احوال را	مردی آن رستم صد زال را	۳۹۶۵/۵
	وزهوایی کاندرو سیمرغ روح	پیش ازین دیدست پرواز و فتوح	۱٤٤۱/۱
	رفت ذوالقرنین سوی کوه قاف	دید او را کز زمرّد بود صاف	۳۷۱۱/٤
	رستم ارچه با سر و سبلت بود	دام پاگیرش یقین شهوت بود	۸۱۸/۳
چ:	یار تو خورجین تست و کیسه‌ات	گر تو رامینی مجوجز ویسه‌ات	۲۲۸/۳

	و:بوی رامین می رسد از جان و یس	بوی یزدان می رسد هم از او یس	۱۸۲۸/٤
	و:پس بجنبد اختیارت چون بلیس	شد دلاله آردت پیغام و یس	۲۹۸۰/٥
	و یس و رامین خسرو وشیرین بخوان	که چه کردند از حسد آن ابلهان	۱۲۰٤/٥
	بود مردی پیش از ین نامش نصوح	بُد ز دلاکیِ زن او را فتوح ~	۲۲۲۸/٥ (ع)
	دیو بر دنیاست عاشق کور و کر	عشق را عشقی دگر برد مگر	۲۹۱/٥
ح:	و یس ورامین خسروو شیرین بخوان	که چه کردند ازحسد آن ابلهان	۱۲۰٤/٥
	بی تفکر پیش هر داننده هست	آنکه با شوریده شوراننده هست	٤۷٤۸/۳
	و:پس یقین در عقل هر داننده هست	اینکه با جنبیده جنباننده هست	۱۵۳/٤
خ:	منطق الطّیران خاقانی صداست	منطق الطّیر سلیمانی کجاست	۳۷۵۸/۲
	بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی ~	۱۵٤۷/۱
	چون دبیرستان صوفی زانوست	حلّ مشکل را دو زانو جادوست	۱۱۷۳/۳
	که سری کم کن نه ای تومستبد	بلکه شاگردِ دلی و مستعد	۳۳٤۰/٤
۱۳۳ب:	آنچه گفتم از غلطهات ای عزیز	هم برین بشنو دم عطار نیز	۱۳۸۲/٦
	صاحب دل را ندارد آن زیان	گر خورد او زهر قاتل را عیان	۱٦۰۳/۱
پ:	نه بگیرم گفت وپند آن حکیم	دل نگردانم بهر طعنی سقیم	٤۲۹۱/۳
	بشنو این پند از حکیم غزنوی	تا بیابی در تن کهنه نوی	۱۹۰۵/۱
	پس نکو گفت آن حکیم کامیار	که تو طفلی خانه پرنقش و نگار	۲۵٦٦/٤
	بشنو الفاظ حکیم پرده یی	سرهمانجا نه که باده خورده ای	۳٤۲٦/۱
۱۳٤ب:	ناز را رویی بباید همچو ورد	چون نداری گرد بدخویی مگرد	۱۹۰٦/۱
	سالها باید که اندر آفتاب	لعل یابد رنگ ورخشانی و تاب	۲۵۹۲/۱
	برگ بی‌برگی ترا چون برگ شد	جان باقی یافتی و مرگ شد	۱۳۷۸/۲
	هر خسی را این تمنا کی رسد	موسیی باید کی اژدرها کشد	۱۰٦۵/۳
پ:	میوه‌ات باید که شیرین تر شود	چون رسن تابان نه واپس تر رود	۲۳۰۷/۱
	گاو می شاید خدایی را به لاف	در رسولی چون منی صد اختلاف	۲۰٤۹/۲
	گام در صحرای دل باید نهاد	زانکه در صحرای گل نبود گشاد	
	ایمن آبادست دل ای دوستان	چشمها و گلستان در گلستان	
	عُج اِلی القلب و سِر یا ساریه	فیه اشجارٌ و عَینٌ جاریه	
	دِه مرو، دِه مرد را احمق کند	عقل را بی‌نور و بی‌رونق کند	۵۱٤—۱۷/۳
ت:	کز شعاع آفتاب پر ز نور	غیر گرمی می نیابد چشم کور	٤۲۳۱/۳
	خوش بیان کرد آن حکیم غزنوی	بهر محجوبان مثال معنوی	٤۲۲۹/۳
	جان بسی کندی و اندر پرده‌ای	زانکه مردن اصل بدناورده‌ای	۷۲۳/٦
	جملهٔ عالم زان غیور آمد که حق	برد در غیرت برین عالم سبق	۱۷٦۳/۱

ث: نه بگیرم گفت و پند آن حکیم / دل نگردانم بهر طعنی سقیم ۴۲۹۱/۳
شیر گیرار خون نره‌شیر خورد / توبگویی او نکرد آن باده کرد ۲۱۱۸/٤
ج: تا که لعنت را نشانه او بود / بد کسی باشد که لعنت جو بود ۷۷٦/۵
حلق حیوان چون بریده شد به عدل / حلق انسان رست و افزون گشت فضل ۳۸۷۳/۱

۱۳۵ الف: جملهٔ عالم زان غیور آمد که حق / برد در غیرت بر ین عالم سبق ۱۷٦۳/۱
و:غیب را ابری و آبی دیگرست / آسمان و آفتابی دیگرست ۲۰۳۵/۱
و:بودامیری را یکی اسبی گزین / در گلهٔ سلطان نبودش یك قرین ۳۳٤۵/٦ (ع)
کنده‌ایی را لوطیی درخانه برد / سرنگون افگندش و دروی فشرد ۲٤۹۷/۵ (ع)
و:اعجمی ترکی سحر آگاه شد / وز خمار خمر مطرب خواه شد ٦٤۳/٦ (ع)
و:چون‌شنیدی بعضی اوصاف بلال / بشنو اکنون قصهٔ ضعف هلال ۱۱۱۱/٦ (ع)
ب: بشنو الفاظ حکیم پرده‌یی / سر همانجا نه که باده خورده‌ای ۳٤۲٦/۱
گوش خر بفروش و دیگر گوش خر / کاین سخن را درنیابد گوش خر ۱۰۲۸/۱
پس نکو گفت آن حکیم کامیار / که تو طفلی خانه پرنقش و نگار ۲۵٦٦/٤
بر کف دریا فرس را راندن / نامه‌یی در نور برقی خواندن ۱۵٤٦/۲
پس از این رو کفر و ایمان شاهدند / بر خداوندیش هر دو ساجدند ۲۵٤۳/۲
چون غرض دلاله گشت و واصفی / از سه گز کرباس یابی بی‌یوسفی ۳٤٦۱/٦
پ: من ندیدم جز شقاوت در انام / گر تو دیدستی رسان ازمن سلام ۱۲۵۵/٤
مال و زر سر را بود همچون کلاه / کل بود او کز کله سازد پناه ۲۳٤۰/۱
ترك جوشش شرح کردم نیم خام / از حکیم غزنوی بشنو تمام ۳۷٤۹/۳
در الهی نامه گوید شرح این / آن حکیم غیب و فخرالعارفین ۳۷۵۰/۳
گر ز شیر دیوتن را وابری / در فطام او بسی نعمت خوری ۳۷٤۸/۳
ت: تا عمر آمد ز قیصر یك رسول / در مدینه از بیابان نغول ۱۳۹۰/۱
بشنوید ای دوستان این داستان / خود حقیقت نقدحال ماست آن ~ ۳۵/۱
ث: رفت مرغی در میان مرغزار / بود آنجا دام از بهر شکار ٤۳۵/٦
پیش عطاری یکی گل خوار رفت / تا خرد آبلوج قندخاص زفت ~ ٦۲۵/٤
پیل اندر خانهٔ تاریك بود / عرضه را آورده بودندش هنود ~ ۱۲۵۹/۳
جوحی هر سالی زدرویشی به فن / رو به زن کردی که ای دلخواه زن ٤٤٤۹/٦
برلب خشکم گشادستی زبان / گاه مفلس خوانیم گه قلتبان ٤٤۸۱/٦

۱۳٦ الف: توچه دانی بانگ مرغان را همی / چون ندیدستی سلیمان را دمی ۳۷۵۹/۲

۱۳۷ پ: بود اندر منظره شه منتظر / تا ببینند آنچه بنمودند سر ٦۷/۱
و: جلوه کرده عام و خاصانرا عروس / خلوت اندر شاه باشد با عروس ۱٤۳۷/۱

	شه بجای حاجبان فا پیش رفت	پیش آن مهمان غیب خویش رفت	۷۴/۱
	چونکه خوبی زنان فا او نمود	که زعقل و صبر مردان می فزود	۹۵۶/۵
	با لب دمساز خود گر جفتمی	همچونی من گفتنیها گفتمی	۲۷/۱
	و: دست من بشکسته بودی آن زمان	چون زدم من بر سر آن خوش زبان	۲۵۵/۱
	کاش چون اصحاب کهف این روح را	حفظ کردی یا چو کشتی نوح را	۴۰۳/۱
	و: گفت اگر نانم بدی خشک و طری	کی کنیمی دعوی پیغمبری	۱۱۳۹/۵
	هر دو بوسیدند گورش را و رفت	تا به مصر از بهر این پیکار زفت	۱۲۱۶/۳
	و: مادرانشان خشمگین گشتند گفت	روز کُتّاب و شما با لهوجفت	۱۵۹۲/۳
	و: پس روان گشتند سرهنگان مست	تا که دزدان را گرفتند و ببست	۲۸۵۰/۶
	ما بدین رستیم زین تنگین قفص	جز که این ره نیست چارهٔ این قفص	۱۵۴٤/۱
	آن بزرگین گفت ای اخوان خیر	ما نه نر بودیم اندر نُصح غیر	۳۸۹۲/۶
	کوچکین رنجور بود و آن وسط	بر جنازهٔ آن بزرگ آمد فقط	٤٦۳٤/٦
	گفت بر گو تا کدامست آن هنر	گفت من آنگه که باشم اوج بر	۱۲۱٦/۱
	این بگفت و گریه در شد آن نحیف	که بروبگریست هم دون هم شریف	٤۷۱۲/۳
	پس بگفتند این ضعیف بی‌مراد	از مجاعت سکته اندر او فتاد	۲٤۱۰/۵
۱۳۸ ت:	توستوری هم که نفست غالبست	حکم غالب را بود ای خودپرست	۲۰۰۳/٤
	باز چون پروانهٔ نسیان رسید	جانتان را جانب آتش کشید	۲۸۷۸/۳
	هست دیوان محاسب عام را	وان پر یرو یان حریف جام را	۳۷۸۳/٤
۱۳۹ الف:	هر که درمان کرد مرجان مرا	برد گنج و درّ و مرجان مرا	٤۵/۱
	پس تو سرهنگی مکن با عاجزان	زانکه نبود طبع و خوی عاجز آن	٦۳۳/۱
	آنچه می‌مالید در روی کسان	جمع شد درچهرهٔ آن ناکس آن	۸۱۰/۱
	لاتخافوا هست نزل خایفان	هست در خور از برای خایف آن	۱٤۲۹/۱
	تن قفس شکلست تن شد خارِجان	در قریب داخلان و خارجان	۱۸٤۹/۱
	کز سفرها ماه کیخسرو شود	بی سفرها ماه کی خسرو شود	۵۳٤/۳
	گوش کن هاروت را ماروت را	ای غلام و چاکران ماروت را	۸۰۰/۳
	وان صفای عارض آن دلبران	که بسوزد چون سپند این دل بر آن	۹۵۹/۵
	بی تو ما را بر فلك تاریکیَست	با تو ای ماه این فلك ناری کیَست	۵۸۸/۱
	چون نباشد عشق را پروای او	او چو مرغی ماند بی‌پر، وای او	۳۱/۱
	چون بهانه دادی این شیدات را	ای بها نه شکرّ لبهات را	۱۸۰۰/۱
	چون تو آن او شدی بحر آن اوست	گرچه این دم نوبتِ بحران اوست	۲۰۰۰/٦
	نام و ناموس ملك را درشکست	کوری آن کس که در حق درشکست	۱۰۱۳/۱
	پیش تو این حالتِ بدولتیست	که دَوادَو اوّل و آخر لَتست	۲۷۳۹/٤

	آه گر دادِ تَبَر را دادمی	این زمان غم را تبرّا دادمی	۲۵۶۴/۴
	بس طناب اندر گلو و تاجِ دار	بروی انبوهی که اینک تاجْدار	۴۱۶/۵
ب:	که درونشان صد قیامت نقد هست	کمترین آنکه شود همسایه مست	۱۳۰۱/۶
پ:	عشق ربانیست خورشید کمال	امر نور اوست خلقان چون ضلال	۹۸۳/۶
۱۴۰ ب:	عقل را افغان ز نفس پر عیوب	همچو بینیِ بدی بر روی خوب	۲۹۵۱/۶
پ:	همچو اسرافیل کآوازش به فن	مردگان را جان در آرد در بدن	۱۹۱۶/۱
	آنچنانکه وقت زادن حامله	ناله دارد خواجه شد در غلغله	۲۲۵۷/۴
	زیر چادر مرد رسوا و عیان	سخت پیدا چون شتر بر نردبان	۱۸۷/۴
ت:	مرد زان گفتن پشیمان شد چنان	کز عوانی ساعت مردن عوان	۲۴۳۸/۱
	آنچنانش تنگ آورد آن قضا	که منافق را کند مرگ فجا	۱۷۴/۴
ث:	مرعب را فخر غزوست و عطا	در عرب تو همچو اندر خط خطا	۲۲۶۰/۱
	در وجوه و وجه او رو خرج شو	چون الف در بِسم در رو درج شو	۲۲۳۸/۶
	این الف وین میم اُم بود ماست	میم اُم تنگست الف زو نر گداست	۲۳۳۰/۶
	نون ابرو صاد چشم و جیم گوش	بر نوشتی فتنهٔ صد عقل و هوش	۳۱۱/۵
	و: جیم گوش وعین چشم و میم فم	چون بود بی کاتبی ای متّهم	۳۶۹/۶
ج:	حرف قرآن را ضریران معدنند	خر نبینند و به پالان بر زنند	۷۲۳/۲
	فالق الاصباح اسرافیل‌وار	جمله را در صورت آرد زان دیار	۳۹۸/۱
۱۴۱ الف:	کی چشد درویش صورت زان زکات	معنیست آن نه فعولن فاعلات	۱۶۰/۶
	قافیه اندیشم و دلدار من	گویدم منديش جز دیدار من	۱۷۲۷/۱
ب:	آنچنانکه سوز و درد زخم کیک	محو گردد چون درآید مار اِلَیك	۴۳۴/۴
	جملهٔ مرغان ترك كرده چيك چيك	با سلیمان گشته افصح من اخیك	۱۲۰۴/۱
پ:	هست شرط دوستی غیرت‌پزی	همچو شرط عطسه گفتن دیرزی	۲۶۴۴/۲
	بر نبشتند آن زمان تاریخ را	از کباب آراستند آن سیخ را	۱۸۴۷/۴
ت:	چیست نامش گفت نامش بوالحسن	حِلیه‌اش وا گفت ز ابرو و ذقن	۱۸۳۷/۴
	رفت درویشی ز شهر طالقان	بهر صیت بوالحسین خارقان	۲۰۴۴/۶
	گفت پیغمبر که رحم آرید بر	جان من کان غنیّاً فافتقر	۸۲۳/۵
	عاقل آن باشد که گیرد عبرت از	مرگ یاران در بلای محترز	۳۱۱۴/۱
	کَیف یَأتی النظم لی و القافیه	بعد ماضاعت اصول العافیه	۱۸۹۳/۵
۱۴۳ ب:	بوالبشر کوعَلَّم الاَسماء بگست	صد هزاران علمش اندر هر رگست	۱۲۳۴/۱
	و: آدمی که عَلَّم الاسماء بگست	درتگ چون برق این سگ بی تگست	۲۷۰۸/۲
	استن این عالم ای جان غفلتست	هوشیاری این جهان را آفتست	۲۰۶۶/۱

	و:پس ستون این جهان خود غفلتست	چیست دولت کاین دَوادَو باَلتست	۱۳۳۰/۴
	از فراق تلخ می گویی سخن	هرچه خواهی کن ولیکن این مکن	۲۴۱۴/۱
	از جدایی باز می‌رانی سخن	هرچه خواهی کن ولیکن این مکن	۳۱۷/۴
	از فراق و هجر می گویی سخن	هرچه خواهی کن ولیکن این مکن	۴۱۱۴/۵
پ:	روز زادن روم و زنگ و هر گروه	یَومَ تَبیَضُّ وَ تَسوَدُّ وُجوه	۳۵۱۱/۱
	و: یوم تَبیَضُّ وَ تَسوَدُّ وُجوه	ترک و هندو را ز کی ماند شکوه	۳۵۲۴/۱
	و: هیچ وازر وِزْر غیری برنداشت	هیچ کس ندرود تا چیزی نکاشت	۷۳۱/۲
	هیچ وازر وزر غیری برنداشت	من نیم وازر خدایم برفراشت	۱۷۸۸/۳
	اُدخلوا الاَبیات مِن ابوابها	و اطلبوا الاَغراض فی اسبابها	۱۶۲۸/۱
	واطلبوا الارزاق فی اسبابها	اُدخلو الا و طان من ابوابها	۱۴۶۶/۳
ت:	و:این جهان کوهست و فعل ما ندا	سوی ما آید نداها را صدا	۲۱۵/۱
	این جهان کوهست و گفت و گوی تو	از صدا هم باز آید سوی او	۲۱۸۸/۲
	زیر چادر مرد رسوا و عیان	سخت پیدا چون شتر بر نردبان	۱۸۷/۴
	ای بنازیده به ملك و خاندان	نزد عاقل اشتری بر ناودان	۴۵۳۹/۳
	رَختِ عقلت با توَست و عاقلی	کز جُنوداً لم تروها غافلی	۳۸۷۱/۳
	و: آن جُنود اَلم تروها صف زده	گشت جان او ز بیم آتشکده	۴۰۳۹/۳
ث:	بعد ازان از بانگ زنبور هوا	بانگ آب جو بنوشی ای کیا	۳۲۱۵/۳
	و: فکر زنبورست و آن خواب تو آب	چون شوی بیدار باز آید ذباب	۷۳۱/۵
	و: آنچنانکه عور اندر آب جست	تا در آب از زخم زنبوران برست ~	۴۳۵/۴
	چون سبد در آب و نوری بر زجاج	گر ز خود دانند آن باشد خِداج	۱۲۷۹/۵
	آن سبد خود را چوپر از آب دید	کرد استغنا و از دریا برید	۳۶۲۲/۵
ج:	چشم باز و گوش باز و این ذکا	خیره‌ام در چشم بندی خدا	۱۱۰۹/۳
	چشم باز و گوش باز و دام پیش	سوی دامی می‌پرد با پر خویش	۱۶۴۹/۳
	مرغ خاکی مرغ آب هم تنند	لیك ضدانند آب و روغنند	۳۴۸۸/۳
	تو هم ای عاشق چو جرمت گشت فاش	آب و روغن ترک کن اشکسته باش	۳۴۶/۴
	لیك لقمهٔ بازِ آنِ صعوه نیست	چاره اکنون آب و روغن کرد نیست	۵/۵
	و: این به حیله آب و روغن کردنیست	این مثلها کُفْو ذرّهٔ نور نیست	۳۴۰۰/۵
۱۴۴ ت:	در خیالش ملك و عزّ و مهتری	گفت عزرائیل رَو آری بری	۱۹۴/۱
ث:	کین همه فقر و جفا ما می کشیم	جملهٔ عالم در خوشی ما ناخوشیم	۲۲۵۳/۱
	بر سبو لرزان بد از آفات دهر	هم کشیدش از بیابان تا به شهر	۲۷۳۰/۱
ج:	گفت این دم کارها دارم مهم	گر بیابم آن نگردد منتظم ~	۴۴۰/۳
چ:	صوفیی می گشت در دور افق	تا شبی در خانقاهی شد قنق ~	۱۵۶/۲
	آن خر مسکین میان خاك و سنگ	کژ شده پالان دریده پالهنگ	۲۳۵/۲

ح:	یک حکایت بشنو از تاریخ گوی	تا بری زین راز سرپوشیده بوی	۹۷۶/۳
	چون همی حُرّاقه جنبانید او	می کشیدند اهل هنگامه گلو	۱۰۳۸/۳
۱۴۵ ت:	عاشقی پیداست از زاری دل	نیست بیماری چو بیماری دل	۱۰۹/۱
	این نفس جان دامنم برتافتست	بوی پیراهان یوسف یافتست	۱۲۵/۱
	اشک دیده‌ست از فراق تو دوان	آه آهست از میان جان روان ~	۵۹۶/۱
	باز گردِ شمس می گردم عجب	هم زفرّ شمس باشد این سبب ~	۱۱۱۰/۲
ث:	قافیه اندیشم و دلدار من	گویدم مندیش جز دیدار من ~	۱۷۲۷/۱
	شرح این بگذارم و گیرم گله	از جفای آن نگارده دله ~	۱۷۷۳/۱
	چون خلیل آمد خیال یار من	صورتش بت معنی او بت شکن ~	۷۴/۲
	این صدا در کوه دلها بانگ کیست	گه پُرست از بانگ این گه گه تهیست ~	۱۳۲۷/۲
	باز دیوانه شدم من ای طبیب	باز سودایی شدم من ای حبیب ~	۱۳۸۱/۲
	آن کبوتر را که بام آموختست	تومخوان می رانش کان پردوختست ~	۱۹۹۰/۶
	سینه پر آتش مرا چون منقلست	کشت کامل گشت وقت منجلست ~	۴۱۶۰/۶
۱۴۶ الف:	گفت ای طوطیّ خوب خوش حنین	این چه بودت این چرا گشتی چنین	۱۶۹۴/۱
	گفت ما اول فرشته بوده‌ایم	راه طاعت را به جان پیموده‌ایم	۲۶۱۷/۲
	گفت من تیغ ازپی حق می‌زنم	بندهٔ حَقّم نه مأمور تنم	۳۷۸۷/۱
ب:	حرف قرآن را ضریران معدنند	خر نبینند و به پالان بر زنند	۷۲۳/۲
	گفت یزدان زان کُس مکتوم او	شُلّه‌یی سازیم بر خرطوم او	۱۴۲۸/۶
	آن دو سه تارعنایت همچو کوه	سدّ شد چون فرّ سیما در وجوه	۳۸۷۵/۶
۱۴۷ ث:	مثنوی در حجم گر بودی چوچرخ	در نگنجیدی درو زین نیم برخ	۲۰۹۸/۱
	گر بگویم شرح این بی حد شود	مثنوی هشتاد تا کاغذ شود	۴۴۴۱/۳
۱۴۸ پ:	قصهٔ طوطی جان زین سان بود	کو کسی کو محرم مرغان بود ~	۱۵۷۵/۱
	جسم سلطان گر بصورت یک بود	صد هزاران لشکرش در پی دود	۱۰۳۰/۲
	هفت شمع از دور دیدم ناگهان	اندران ساحل شتابیدم بدان ~	۱۹۸۵/۳
۱۴۹ الف:	حرف قرآن را بدان که ظاهریست	زیر ظاهر باطنی بس قاهریست	۴۲۴۴/۳
ب:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن ~	۳۵/۱
پ:	بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی	۱۵۴۷/۱

۱۵۰ ب: چون محیط حرف و معنی نیست جان — چون بود جان خالق این هردوان ۱۴۸۶/۱
قافیه اندیشم و دلدار من — گویدم مندیش جز دیدار من ۱۷۲۷/۱
ت: چونکه من از حال خویش دم زنم — نطق می‌خواهد که بشکافد تنم ۱۹۲/۲

۱۵۲ الف: ای برادر قصّه چون پیمانه‌ییست — معنی اندر وی مثال دانه‌ییست ۳۶۲۲/۲
ث: تو نخواندی قصّهٔ اهل سبا — یا بخواندی و ندیدی جز صدا ~ ۲۸۲/۳
شاهنامه یا کَلیله پیش تو — همچنان باشد که قرآن از عتو ۳۴۶۳/۴

۱۵۳ ب: جمع آمد صد هزاران ژاژخا — حَلقه کرده پشت پا بر پشت پا ۱۰۳۶/۳
ت: بعد از ان از بهر او شربت بساخت — تا بخورد و پیش دختر می گداخت ۲۰۲/۱
کشتن این مرد بر دست حکیم — نی پی اومید بود و نی ز بیم ۲۲۲/۱
در خبر آمد که آن معاویه — خفته بد در قصر در یك زاویه ۲۶۰۴/۲
قصر را از اندرون در بسته بود — کز زیارتهای مردم خسته بود ۲۶۰۵/۲
تا رسی اندر جماعت در نماز — از پی پیغمبر دولت فراز ۲۷۶۶/۲
گفت اندر قصر کس را ره نبود — کیست کاین گستاخی و جرأت نمود ۲۶۰۷/۲
گفت هنگام نماز آخر رسید — سوی مسجد زود می باید دو ید ۲۶۱۲/۲
ج: آن دقوقی داشت خوش، دیباجه‌یی — عاشق و صاحب کرامت خواجه‌یی ۱۹۲۴/۳
هفت شمع از دور دیدم ناگهان — اندران ساحل شتابیدم بدان ۱۹۸۵/۳
باز هر یك مرد شد شکل درخت — چشم از سبزی ایشان نیکبخت ۲۰۰۳/۳
باز می دیدم که می شد هفت یک — می‌شکافد نور او جیب فلك ۱۹۹۱/۳
هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد — نورشان می‌شد به سقف لاژورد ۲۰۰۱/۳
ز آرزوی سایه جان می‌باختند — از گلیمی سایبان می‌ساختند ۲۰۱۰/۳
چ: چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی — چون نماند مَحرَم بیچون شوی ۲۰۷۵/۳
ح: بود شهری بس عظیم و مِه ولی — قدر او و قدر سُکُرّه بیش نی ۲۶۰۴/۳
خ: سایه خواب آرد ترا همچون سمر — چون برآید شمس اِنشقَّ القمر ۱۱۸/۱
هزلها گویند در افسانه‌ها — گنج می جو در همهٔ ویرانه‌ها ۲۶۰۳/۳
آن یکی بس دوربین و دیده کور — از سلیمان کور و دیده پای مور
وان دگر بس تیزگوش و سخت کر — گنج [و]در وی نیست یک جَوسنگ زر
وان دگر عور و برهنهٔ لاشه باز — لیک دامنهای جامهٔ او دراز ۲۶۰۹—۱۱/۳

۱۵٤ پ: این مثل بشنو که شب دزدی عنید — در بن دیوار حفره می‌برید ۲۷۹۹/۳
یك مثال دیگر اندر کژ روی — شاید ار از نقل قرآن بشنوی ۲۸۲۵/۲
فرق و اشکالات آید زین مقال — زانکه نبوَد مِثل این باشد مثال ٤١٩/٤
و: این مثال نور آمد مثل نی — مر ترا هادی عدو را رهزنی ٤٦١/٤

	این مثل نالایقست ای مستدِل	حیلهٔ تفهیم را جَهْدُ المُقِل	۳۷۱۹/۶
ت:	یادم آمد قصّهٔ اهل سبا	کز دم احمق صباشان شد وبا	۲۶۰۰/۳
	این بدان ماند که خرگوشی بگفت	من رسول ما هم و با ماه جفت	۲۷۳۸/۳
	کی رسدتان این مثلها ساختن	سوی آن درگاه پاك انداختن	۲۷۸۵/۳
ث:	خویشتن مشغول کردن از ملال	باشدش قصد از کلام ذوالجلال	۳۴۶۶/٤
۱۵۵ ب:	دی یکی می گفت عالم حادثست	فانیّست این چرخ و حقّش وارثست	۲۸۳۳/٤
	آن خدا گوینده مرد مدّعی	رَست و سوزید اندر آتش آن دَعی	۲۸۶۳/٤
ث:	چون گرو بستند غالب شد صواب	در دَوام معجزات و در جواب	۲۸۶۷/٤
	بعد ازین خونریز درمان ناپذیر	کاندر افتاد از بلای آن وزیر	۷۳۹/۱
چ:	کی رسدتان این مَثَلها ساختن	سوی آن درگاه پاک انداختن	۲۷۸۵/۳
۱۵۶ ب:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن	۳۵/۱
	بود شاهی در زمانی پیش ازین	ملك دنیا بودش و هم ملك دین	۳۶/۱
	گفت ای شه مژده حاجاتت رواست	گر غریبی آیدت فردا زماست	۶۳/۱
	شه بجای حاجبان فا پیش رفت	پیش آن مهمان غیب خویش رفت	۷٤/۱
	کشتن این مرد بر دست حکیم	نی پی اومید بود و نی زبیم	۲۲۲/۱
	آن پسر را کش خضر ببرید حلق	سر آن را درنیابد عام خلق	۲۲٤/۱
پ:	یك خلیفه بود در ایّام پیش	کرده حاتم را غلام جود خویش	۲۲٤٤/۱
	جان شور تلخ پیش تیغ بر	جان چون دریای شیرین را بخر	۲۲٤۲/۱
	یك شب اعرابی زنی مرشوی را	گفت و از حد برد گفت و گوی را	۲۲۵۲/۱
	ماجرای مرد و زن افتاد نقل	آن مثال نفس خود می دان و عقل	۲۶۱۷/۱
	حاش للّه این حکایت نیست هین	نقد حال ما و تست این خوش ببین	۲۹۰۰/۱
	این حکایت گفته شد زیر و زبر	همچو کار عاشقان بی‌پا و سر	۲۸۹۷/۱
	هم عرب ما، هم سبوما، هم مَلِك	جمله مایؤفَكُ عنه مَن اُفِك	۲۹۰۲/۱
ت:	مادر یحیی به مریم در نهفت	پیشتر از وضع حمل خویش گفت	۳۶۰۲/۲
	ابلهان گویند کاین افسانه را	خط بکش زیرا دروغست و خطا	۳۶۰۷/۲
ث:	ماجرای بلبل و گل گوش دار	گرچه گفتی نیست آنجا آشکار	۳۶۲٤/۲
	و: گفت نحوی زَیدُ عَمرواً قد ضَرَب	گفت چونش کرد بی جُرمی ادب	۳۶۲۹/۲
۱۵۷ الف:	خفته بود آن شه شبانه بر سریر	حارسان بر بام اندر دار و گیر	۷۲۷/٤
	قصد شه از حارسان آن هم نبود	که کنند زان دفع دزدان و رنود	۷۲۸/٤
	لیك بد مقصودش از بانگ رباب	همچو مشتاقان خیال آن خطاب	۷۳۱/٤
ب:	بود بقالیّ و وی را طوطیی	خوش نوایی سبز گویا طوطیی	۲٤۷/۱

	بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی	۱۵۴۷/۱
پ:	طوطیی در آینه می‌بیند او	عکس خود را پیش اوآورده رو	۱۴۳۰/۵
۱۵۸ پ:	همچو آن شخص درشت خوش سخن	درمیان ره نشاند او خاربن	۱۲۲۷/۲
ث:	پادشاهی بنده‌یی را از کرم	برگزیده بود بر جملهٔ حَشَم	۱۰۴۷/۲
	از کمال طالع و اقبال و بخت	او ایازی بود و شه محمود وقت	۱۰۴۹/۲
	راه را گم کرد و در ویران فتاد	باز در ویران بر جغدان فتاد	۱۱۳۲/۲
	بر لب جو بود دیواری بلند	بر سر دیوار تشنهٔ دردمند	۱۱۹۲/۲
	همچو آن شخص درشت خوش سخن	درمیان ره نشاند او خاربن	۱۲۲۷/۲
	این چنین ذوالنون مصری را فتاد	کاندرو شور و جنون نو بزاد	۱۳۸۶/۲
	نه که لقمان را که بنده پاک بود	روز و شب در بندگی چالاک بود	۱۴۶۲/۲
	گفت شاهی شیخ را اندر سخن	چیزی از بخشش زمن درخواست کن	۱۴۶۵/۲
	قصهٔ شاه و امیران و حسد	بر غلام خاص و سلطان خرد	۱۵۶۱/۲
	دور ماند ازجرّ جرّار کلام	باز باید گشت و کرد آن را تمام	۱۵۶۲/۲
	شاه ازان اسرار واقف آمده	همچو بو بکر رَبابی تن زده	۱۵۷۳/۲
ج:	رحمت صد تو بر آن بلقیس باد	که خدایش عقل صد مَرده بداد	۱۶۰۱/۲
۱۵۹ الف:	یک جوانی بر زنی مجنون بُدست	می ندادش روزگار وصل دست	۴۷۴۹/۳
	اندران بودیم کان شخص از عسس	راند اندر باغ از خوفی فرس	۴۰/۴
	جست از بیم عسس شب او به باغ	یار خود را یافت چون شمع و چراغ	۴۸۰۴/۳
ب:	بود شاهی بود او را بنده‌یی	مرده عقلی بود و شهوت زنده‌یی	۱۴۹۰/۴
پ:	گفت حاجب آخر او بندهٔ شماست	گر جوابش بر نویسی هم رواست	۱۹۳۹/۴
	چون جواب احمق آمد خامشی	این درازی در سخن چون می کشی	۱۴۸۸/۴
ث:	آن یکی رنجور شد سوی طبیب	گفت نَبضم را فرو بین ای لبیب	۱۲۹۳/۶
۱۶۰ الف:	اژدهایی خرس را در می کشید	شیرمردی رفت و فریادش رسید	۱۹۳۲/۲
	آن ستونهای خللهای جهان	آن طبیبان مرضهای نهان	۱۹۳۵/۲
	آن مسلمان ترک ابله کرد و تفت	زیر لب لاحول گویان باز رفت	۲۰۶۴/۲
ب:	باز گفت او این سخن با ایسیه	گفت جان افشان برین ای دل سیه	۲۵۹۷/۴
	بس عنایتهاست متن این مقال	زود دریاب ای شه نیکوخصال	۲۵۹۸/۴
۱۶۱ ب:	خیز بلقیسا چو ادهم شاهوار	دود ازین ملک دوسه روزه برآر	۸۲۸/۴
پ:	عبرت جانش شود آن تخت ناز	همچو دلق و چارقی پیش ایاز	۸۸۷/۴
ت:	گر نبودی نیل را آن نور و دید	ازچه قبطی را زسبطی می گزید	۲۴۱۵/۴

	گر نبودی چشم دل حنّانه را	چون بدیدی هجر آن فرزانه را	۲۴۱۸/۴
	سنگ ریزه گر نبودی دیده ور	چون گواهی دادی اندر مشت در	۲۴۱۹/۴
	گر نه کوه و سنگ با دیدار شد	پس چرا داود را او یار شد	۲۴۱۶/۴
	آنچنان بگشایدت فرّ شباب	که گشود آن مژدهٔ عُکّاشه باب	۲۵۸۴/۴
	آن امیران عرب گرد آمدند	نزد پیغمبر منازع می‌شدند	۲۷۷۹/۴
ث:	نه بکش اول مرا ای شاه چین	تا نبیند چشم من بر شاه این	۲۷۳۲/۴
۱۶۲ ب:	همچو آن شیری که در چه شد فرو	عکس خود را خصم خود پنداشت او	۷۳۵/۶
	طایفهٔ نخجیر در وادی خوش	بوده‌اند از شیر اندر کشمکش	۹۰۰/۱
	آنچنانکه وجه و ام شیخ بود	بسته و موقوف گریهٔ آن وجود	۴۱۸۵/۶
	بود شیخی دایما او وامدار	از جوانمردی که بود آن نامدار ~	۳۷۶/۲
	چون جوالی بس گرانی می‌بری	زان نباید کم که دروی بنگری	۱۵۷۴/۴
	یک عرابی بار کرده اشتری	دو جوال زفت از دانه پُری	۳۱۷۶/۲
	یک سگی در کوی بر کور گدا	حمله می‌آورد چون شیر وغا ~	۲۳۵۴/۲
	آن سگی در کو گدای کور دید	حمله می‌آورد و دلقش می‌درید	۱۰۴۵/۴
پ:	عبرت جانش شود آن تخت ناز	همچو دلق و چارقی پیش ایاز	۸۸۷/۴
	آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین و چارقش آویخته	۱۸۵۷/۵
	بس ستارهٔ آتش از آهن جهید	وان دل سوزیده پذرفت و کشید ~	۳۸۴/۱
	شرفه‌یی بشنید در شب معتمد	بر گرفت آتش زنه کآتش زند ~	۳۵۷/۶
ت:	گفت استر با شتر کای خوش رفیق	در فراز و شیب و در راه دقیق ~	۱۷۴۶/۳
	اشتری را دید روزی استری	چونکه با او جمع شد در آخری	۳۳۷۷/۴
	نه چنان باز یست کو از شه گریخت	سوی آن کمپیر کو می‌آرد بیخت ~	۳۲۳/۲
	باز اسپیدی به کمپیری دهی	او ببرد ناخنش بهر بهی	۲۶۲۸/۴
	بر سر امرود بُن بینی چنان	زان فرود آ تا نماند آن گمان	۲۳۶۳/۱
	آن زنی می‌خواست تا با مول خود	بر زند در پیش شوی گول خود ~	۳۵۴۴/۴
	همچنان شیبان راعی می‌کشید	گرد بر گرد رمه خطی پدید	۸۵۶/۱
	همچو شیبان راعی از گرگ عنید	وقت جمعه بر رعا خط می‌کشید	۴۸۱۵/۶
	هود گرد مومنان خطی کشید	نرم می‌شد باد کانجا می‌رسید	۸۵۴/۱
	بر مثال دایره تعویذ هود	کاندران صرصر امان آل بود	۴۸۱۷/۶
ج:	عاشقی بودست در ایام پیش	پاسبان عهد اندر عهد خویش ~	۵۹۳/۶
	میر شد محتاج گرمابه سحر	بانگ زد سنقر هلا بر دار سر ~	۳۰۵۵/۳
	کنده‌یی را لوطیی در خانه برد	سرنگون افگندش و دروی فشرد ~	۲۴۹۷/۵
	یک کنیزک یک خری بر خود فگند	از وفور شهوت و فرط گزند ~	۱۳۳۳/۵
چ:	بود بقالی و او را طوطیی	خوش نوایی سبز گویا طوطیی ~	۲۴۷/۱

	آن یکی مرغی گرفت از مکر و دام	مرغ او را گفت ای خواجهٔ همام ~	۲۲۴۵/۴
	کودکی در پیش تابوت پدر	زار می‌نالید و بر می کوفت سر ~	۳۱۱۶/۲
	آن زنی می‌خواست تا با مول خود	بر زند در پیش شوی گول خود ~	۳۵۴۴/۴
	یك حکایت بشنو اینجا ای پسر	تا نگردی ممتحن اندر هنر ~	۲۳۷۶/۶
۱۶۳ ب:	پیل اندر خانهٔ تاریك بود	عرضه را آورده بودندش هنود	۱۲۵۹/۳
	زاد مردی چاشتگاهی در رسید	در سرا عدل سلیمان در دو ید	۹۵٦/۱
۱٦٤ الف:	استن حنانه از هجر رسول	ناله می‌زد همچو ارباب عقول	۲۱۱۳/۱
	آن بدان ماند که شخصی دزد دید	در وثاق اندر پی او می‌دو ید	۲۷۹۳/۲
	باز گوید بطّ را کز آب خیز	تا ببینی دشتها را قند ریز	٤۳۲/۳
	آن یکی با شمع بر می گشت روز	گرد بازاری دلش پر عشق و سوز	۲۸۸۷/۵
ب:	پر خود می کند طاوسی به دشت	یك حکیمی رفته بود آنجا به گشت ~	۵۳٦/۵
	آن یکی یك شیخ را تهمت نهاد	کو بدست و نیست بر راه رشاد	۳۳۰۳/۲
۱٦۵ الف:	زاهدی را گفت یاری در عمل	کم گری تا چشم را ناید خلل ~	٤٤۵/۲
	در خبر آمد که آن معاو یه	خفته بد در قصر در یك زاو یه ~	۲٦۰٤/۲
	دید موسی یك شبانی را به راه	کو همی گفت ای گز ینندهٔ اله ~	۱۷۲۰/۲
	آن یکی می گفت خواهم عاقلی	مشورت آرم بدو در مشکلی ~	۲۳۳۸/۲
	بود شخصی مفلسی بی‌خان و مان	مانده در زندان و بند بی‌امان ~	۵۸۵/۲
	بود کوری کو همی گفت الامان	من دو کوری دارم ای اهل زمان	۱۹۹۳/۲
	عاقلی بر اسب می‌آمد سوار	در دهان خفته‌یی می رفت مار	۱۸۷۸/۲
	آن شنیدی تو که در هندوستان	دید دانایی گروهی دوستان	٦۹/۳
ب:	آن یکی عاشق به پیش یار خود	می‌شمرد از خدمت و از کار خود ~	۱۲٤۲/۵
	تا عمر آمد ز قیصر یك رسول	در مدینه از بیابان نغول ~	۱۳۹۰/۱
پ:	بشنو ید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن ~	۳۵/۱
	گفت استاد احولی را کاندر آ	رو برون آر از وثاق آن شیشه را	۳۲۷/۱
	چون سلیمان را سراپرده زدند	پیش او مرغان به خدمت امدند ~	۱۲۰۲/۱
	روستایی گاو در آخر ببست	شیر گاوش خورد بر جایش نشست ~	۵۰۳/۲
	شیر و گرگ و روبهی بهر شکار	رفته بودند از طلب در کوهسار ~	۳۰۱۳/۱
	اژدهایی خرس را در می کشید	شیرمردی رفت و فر یادش رسید ~	۱۹۳۲/۲
ث:	طایفهٔ نخجیر در وادی خوش	بوده اند از شیر اندر کشمکش ~	۹۰۰/۱
	این بدان ماند که خرگوشی بگفت	من رسول ماهم و با ماه جفت ~	۲۷۳۸/۳
	قصهٔ آن آبگیرست ای عنود	که درو سه ماهی اشگرف بود ~	۲۲۰۲/٤

	گـازری بـود و مر او را یك خری	پشت ریش اشکم تهی و لاغری ~	۲۳۲۶/۵
	آن دُهُـل را مـانـی ای زَفت چوعاد	که بر او آن شاخ را می کوفت باد ~	۳۱۵۹/۲
ج:	بـستهٔ شیر زمینـی چون حبوب	جو فطام خویش از قوت القلوب	۱۲۸۵/۳
	و:لعل او گو یا ز یا قوت القلوب	نه رساله خوانده نه قوت القلوب	۲۶۵۳/۶
۱۶۶ الف:	چونکه صانع خواست ایجاد بشر	از بـرای ابـتـلای خیـر و شـر	۱۵۵۶/۵
	تو خلیل وقتی ای خورشید هش	ایـن چهار اطیار رهزن را بکش	۳۱/۵
ب:	روی مـوسـی بـا رقی انگـیختـه	پـیـش رو او تـو بـره آو یـختـه	۳۰۵۹/۶
	با چنین جاه و چنین پیغمبری	طالب خضرم ز خود بینی بری	۱۹۶۳/۳
	و: می روم تا مَجمع البحر ین من	تـا شوم مصحوب سلطان زمن	۱۹۶۸/۳
پ:	وهـم مـوسـی بـا همـه نور و هنر	شدازان محجوب توبی پر مپر ~	۲۳۷/۱
	دیـد موسی یك شبانی را به راه	کو همی گفت ای گز ینده اله	۱۷۲۰/۲
۱۶۷ الف:	گفت پـیغمبر صباحی ز ید را	کَیفَ اَصبَحْت ای صحابی با صفا	۳۵۰۰/۱
	مـصطفی روزی به گورستان برفت	بـا جنازهٔ مردی از یاران برفت ~	۲۰۱۲/۱
	از صحابه خواجه‌یی بیمار شد	و اندران بیمار یش چون تار شد ~	۲۱۴۱/۲
ب:	مـصطفی را هجر چون بفراختی	خـو یـش را از کوه می انداختی	۳۵۳۵/۵
ت:	اندر آخر حمزه چون در صف شدی	بـی زره سـرمـسـت در غزو آمدی	۳۴۱۹/۳
ث:	در خـبـر آمـد کـه آن مـعـاو یـه	خـفـتـه بد در قصر در یك زاو یه	۲۶۰۴/۲
	سـالـکـان راه را مـحـرم بـدیـم	سـاکـنـان عرش را همدم بدیم ~	۲۶۱۷/۲
۱۶۸ پ:	مـصطفی آمد که سازد همدمی	کَـلِّـمـیـنـی یـا حُـمَیرا کَلِّمی	۱۹۷۲/۱
	یـك سـر یّه می فرستادی رسول	بـهـر جنگ کافر و دفع فضول	۱۹۹۲/٤
ث:	مصطفی بی‌خو یش شدزآن خوب صوت	شد نمازش از شب تعر یس فوت	۱۹۸۹/۱
	گفت پـیغمبر صباحی ز ید را	کَیفَ اَصبَحْت ای صحابی با صفا	۳۵۰۰/۱
۱۶۹ الف:	خـوشتر آن باشد که سرّ دلبران	گـفـتـه آیـد در حدیث دیگران	۱۳۶/۱
۱۷۰ الف:	رفت ذوالقرنیـن سوی کوه قـاف	دید او را کز زمرّد بود صاف ~	۳۷۱۱/٤
	و: مطلع شمس آی اگر اسکندری	بعد از ان هر جا روی نیکوفری	٤۵/۲
ب:	در بـخـارا بـنـدهٔ صـدر جـهـان	متهم شد گشت از صدرش نهان ~	۳۶۸۶/۳
	شحـنـهٔ صدر جهان بودی و راد	مـعـتـمـد بـودی مهندس اوستاد	۳۸۷۷/۳
پ:	شد محمد آلپ اُلُغ خوارزمشاه	در قـتـالِ سـبـزوار پُـر پـنـاه ~	۸٤۵/۵
	گر عمر نامی تو اندر شهر کاش	کس بنفروشد به صد دانگ لواش	۳۲۲۰/۶

ت:	بود امیری را یکی اسبی گزین	در گلهٔ سلطان نبودش یك قرین	۳۳۴۵/۶
ث:	آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین و چارقش آویخته ~	۱۸۵۷/۵
۱۷۱ الف:	قصهٔ عثمان که بر منبر برفت	چون خلافت یافت بشتابید تفت ~	۴۸۷/۴
	امرءُ القیس از ممالک خشک لب	هم کشیدش عشق از خطهٔ عرب ~ ~	۳۹۸۶/۶
ب:	آن ضیاء دلق خوش الهام بود	دادر آن تاج شیخ اسلام بود ~	۳۴۷۲/۵
	گفت با دلقك شبی سیّد اجل	قحبه‌یی را خواستی تو ازعجل ~	۲۳۳۳/۲
	و: سیّد ترمد که آنجا شاه بود	مسخرهٔ او دلقك آگاه بود ~	۲۵۱۰/۶
	در بخارا خوی آن خواجیم اجل	بود با خواهندگان حسن عمل	۳۷۹۹/۶
پ:	زاهدی در غزنی از دانش مزی	بد محمّدنام و کینت سر رَزی ~	۲۶۶۷/۵
ت:	همچنان کاینجا مغول حیله دان	گفت می‌جویم کسی از مصریان	۸۵۸/۳
	جهد فرعونی چو بی‌توفیق بود	هرچه او می‌دوخت آن تفتیق بود ~	۸۴۰/۳
۱۷۲ الف:	صوفیی در باغ از بهر گشاد	صوفیانه روی بر زانو نهاد	۱۳۵۸/۴
ب:	گفت بهلول آن یکی درویش را	چونی‌ای درویش واقف کن مرا	۱۸۸۴/۳
	آن یکی پرسید از مفتی به راز	گر کسی گرید به نوحه در نماز	۱۲۶۵/۵
	صوفیی می‌گشت در دور افق	تا شبی در خانقاهی شد قُنُقُ ~	۱۵۶/۲
پ:	بود شیخی دایماً او وامدار	از جوانمردی که بود آن نامدار ~	۳۷۶/۲
	صوفیی در خانقاه از ره رسید	مرکب خود برد و در آخُر کشید ~	۵۱۴/۲
	این چنین ذوالنون مصری را فتاد	کاندرو شور و جنون نو بزاد ~	۱۳۸۶/۲
ت:	هم از ابراهیم ادهم آمدست	کوز راهی بر لب دریا نشست ~	۳۲۱۰/۲
ث:	سوی مکّه شیخ امت بایزید	از برای حجّ و عمره می‌دوید ~	۲۲۱۷/۲
	آن شنیدی داستان بایزید	که زحال بوالحسن پیشین چه دید ~	۱۸۰۲/۴
	با مریدان آن فقیر محتشم	بایزید آمد که نك یزدان منم ~	۲۱۰۲/۴
ج:	بود گبری در زمان بایزید	گفت او را یك مسلمان سعید ~	۳۳۵۶/۵
	رفت درویشی ز شهر طالقان	بهر صیت بوالحسین خارقان	۲۰۴۴/۶
	آن شنیدی تو که در هندوستان	دید دانایی گروهی دوستان ~	۶۹/۳
چ:	گفت عبدالله شیخ مغربی	شصت سال از شب ندیدم من شبی ~	۵۹۸/۴
	زاهدی در غزنی از دانش مَزی	بد محمد نام و کنیت سر رَزی ~	۲۶۶۷/۵
	آینه بی‌نقش شد یا بدبها	زانکه شد حاکیِ جملهٔ نقشها	۲۶۶۶/۵
ح:	گفت عیّاضی نَود بار آمدم	تن برهنه بوك زخمی آیدم	۳۷۸۰/۵
	همچو شیبان راعی از گرگ عنید	وقت جمعه بر رعا خط می‌کشید	۴۸۱۵/۶

۱۷۳	پ:	بود شاهی در جهودان ظلم ساز	دشمن عیسی و نصرانی گداز ~	۳۲۴/۱
		بعد از ین خونریز درمان ناپذیر	کاندر افتاد از بلای آن وزیر ~	۷۳۹/۱
	ت:	رادمردی چاشتگاهی در رسید	در سرا عدل سلیمان در دوید ~	۹۵۶/۱
		آن یکی در عهد داود نبی	نزد هر دانا و پیش هر غَبی ~	۱۴۵۰/۳
		نفس خود را کش جهان را زنده کن	خواجه را کشتست او را بنده کن	۲۵۰۴/۳
	ث:	گفت موسی را یکی مرد جوان	که بیاموزم زبانِ جانوران ~	۳۲۶۶/۳
		گشت با عیسی یکی ابله رفیق	استخوانها دید در حفرهٔ عمیق ~	۱۴۱/۲
۱۷۴	الف:	اندران وادی گروهی از عرب	خشك شد از قحط بارانشان قِرب	۳۱۳۰/۳
		آن امیران عرب گرد آمدند	نزد پیغمبر منازع می شدند	۲۷۷۹/۴
	ب:	کافران مهمان پیغمبر شدند	وقت شام ایشان به مسجد آمدند ~	۶۴/۵
		قصهٔ راز حلیمه گویمت	تا زداید داستان او غمت	۹۱۵/۴
	پ:	آمد او آنجا و از دور ایستاد	مر عمر را دید و در لرز اوفتاد ~	۱۴۱۵/۱
		تن فَدای خار می کرد آن بلال	خواجه اش می‌زد برای گوشمال ~	۸۸۸/۶
۱۷۵	الف:	آن یکی می گفت خواهم عاقلی	مشورت آرم بدو در مشکلی ~	۲۳۳۸/۲
	ب:	لیك هر دیوانه را جان نشمری	سر منه گوساله را چون سامری	۲۳۴۳/۲
	پ:	بود مردی پیش از ین نامش نصوح	بُد زدلاکی زن او را فتوح	۲۲۲۸/۵
		بود درویشی درون کشتیی	ساخته از رخت مردی پشتیی	۳۴۷۸/۲
	ت:	یك حکایت گوش کن ای نیك‌پی	مسجدی بد بر کنار شهری ~	۳۹۲۲/۳
	ث:	بود درویشی به کهساری مقیم	خلوت او را بود همخوابِ و ندیم	۱۶۱۴/۳
		آن توی که بی‌بدن داری بدن	پس مترس از جسم جان بیرون شدن	۱۶۱۳/۳
		در عریش او را یکی زایر بیافت	کو بهر دو دست می زنبیل بافت	۱۷۰۵/۳
۱۷۶	الف:	عاشقی بودست در ایام پیش	پاسبان عهد اندر عهد خویش	۵۹۳/۶
	ب:	بود شخصی مفلسی بی‌خان و مان	مانده در زندان و بند بی‌امان	۵۸۵/۲
		بود عبدالغوث همجنس پری	چون پری نه سال در پنهان پری	۲۹۷۴/۶
	پ:	جوحی هرسالی ز درویشی به فن	رو به زن کردی که ای دلخواه زن	۴۴۴۹/۶
		کودکان مکتبی از اوستاد	رنج دیدند از ملال و اجتهاد	۱۵۲۲/۳
۱۷۷	ب:	بود بقالی و وی را طوطیی	خوش‌نوایی سبز گویا طوطیی ~	۲۴۷/۱
		از چه ای کل با کلان آمیختی	تو مگر از شیشه روغن ریختی	۲۶۱/۱
	ت:	آن شنیدستی که در عهد عمر	بود چنگی مطربی با کرّ و فر ~	۱۹۱۳/۱
		دید موسی یك شبانی را به راه	کو همی گفت ای گزیننده اله ~	۱۷۲۰/۲
	ث:	کودکی در پیش تابوت پدر	زار می نالید و بر می کوفت سر ~	۳۱۱۶/۲

	گفت جوحی را پدر ابله مشو	گفت ای بابا نشانیها شنو	۳۱۲۵/۲
ج:	آن یکی مرغی گرفت از مکر و دام	مرغ او را گفت ای خواجهٔ همام ~	۲۲۴۵/۴
چ:	یک حکایت بشنو اینجا ای پسر	تا نگردی ممتحن اندر هنر	۲۳۷۶/۶
خ:	آن زنی می‌خواست تا با مول خود	بر زند در پیش شوی گول خود	۳۵۴۴/۴
ذ:	یک کنیزک یک خری بر خود فگند	از وفور شهوت و فرط گزند	۱۳۳۳/۵
۱۷۸ ب:	کنده‌یی را لوطیی در خانه برد	سرنگون افگندش و در وی فشرد	۲۴۹۷/۵(ع)
پ:	یک کنیزک یک خری بر خود فگند	از وفور شهوت و فرط گزند ~	۱۳۳۳/۵
	بر میانش خنجری دید آن لعین	پس بگفتش بر میانت چیست این	۲۴۹۸/۵
	واعظی بُد بس گزیده در بیان	زیر منبر جمع مردان و زنان	۳۳۲۵/۵
ت:	مر خلیفهٔ مصر را غماز گفت	که شه موصل به حوری گشت جفت	۳۸۳۱/۵
	خواجه‌یی را بود هندو بنده‌یی	پروریده کرده او را زنده‌یی ~	۲۴۹/۶
ج:	گنگ زفتی کودکی را یافت فرد	زرد شد کودک ز بیم قصد مرد ~	۳۱۵۵/۲
	پادشاهی داشت یک برنا پسر	باطن و ظاهر مزیّن از هنر ~	۳۰۸۵/۴
	زاهدی را یک زنی بُد بس غیور	هم بُد او را یک کنیزک همچو حور ~	۲۱۶۳/۵
	خواجه‌یی بودست او را دختری	زهره خدّی مه‌رخی سیمین‌بری ~	۳۷۱۶/۵
	بود کمپیری نودساله کلان	پرتشنج روی و رنگش زعفران ~	۱۲۲۲/۶
	امردی و کوسه‌یی در انجمن	آمدند و مجمعی بد در وطن ~	۳۸۴۳/۶
۱۷۹ ب:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن ~	۳۵/۱
	پادشاهی داشت یک برنا پسر	باطن و ظاهر مزیّن از هنر ~	۳۰۸۵/۴
پ:	آن شنیدستی که در عهد عمر	بود چنگی مطربی با کرّ و فر	۱۹۱۳/۱
	چینیان گفتند ما نقاش‌تر	رومیان گفتند ما را کرّ و فر	۳۴۶۷/۱
ت:	نه چنان باز یست کو از شه گریخت	سوی آن کمپیر کو می‌آرد بیخت ~	۳۲۳/۲
ج:	گفت خیاطیست نامش پورشُش	اندرین چُستی و دزدی خلق کُش ~	۱۶۷۳/۶
	خندهٔ چه رمزی ار دانستیی	تو بجای خنده خون بگرستیی ~	۱۷۱۹/۶
چ:	بود شاهی شاه را بُد سه پسر	هر سه صاحب فطنت و صاحب نظر ~	۳۵۸۳/۶
	اندرون گاو تن شه زاده‌یی	گنج در ویرانه‌یی بنهاده‌یی ~	۳۵۸۱/۶
۱۸۰ ب:	یک سواری با سلاح و بس مهیب	می‌شد اندر بیشه بر اسب نجیب ~	۳۱۶۳/۲
	موشکی در کف مهار اُشتری	در ربود و شد روان او از مری ~	۳۴۳۶/۲
	گفت استر با شتر کای خوش رفیق	در فراز و شیب و در راه دقیق ~	۱۷۴۶/۳
پ:	گفت استاد احولی را کاندرآ	رو برون آر از وثاق آن شیشه را ~	۳۲۷/۱
	آن مگس بر برگ کاه و بول خر	همچو کشتیبان همی افراشت سر	۱۰۸۲/۱
	آن یکی نحوی به کشتی در نشست	رو به کشتیبان نهاد آن خودپرست ~	۲۸۳۵/۱

	محومی باید نه نحو اینجا بدان	گر تو محوی بی خطر در آب ران	۲۸۴۱/۱
ت:	چار کس را داد مردی یك درم	آن یکی گفت این به انگوری دهم ~	۳۶۸۱/۲
	پیل اندر خانهٔ تاریك بود	عرضه را آورده بودندش هنود ~	۱۲۵۹/۳
ث:	آن یکی مرد دومو آمد شتاب	پیش یك آیینه دار مستطاب	۱۳۷۶/۳
۱۸۱ الف:	محتسب در نیمشب جایی رسید	در بن دیوار مردی خفته دید	۲۳۸۷/۲
ب:	مورکی بر کاغذی دید او قلم	گفت با موری دگر این راز هم ~	۳۷۲۱/٤
پ:	باغبانی چون نظر در باغ کرد	دید چون دزدان به باغ خود سه مرد ~	۲۱٦۷/۲
ت:	گفت بهلول آن یکی درویش را	چونی ای درویش واقف کن مرا	۱۸۸٤/۳
۱۸۲ الف:	بود بقالی و وی را طوطیی	خوش نوایی سبز گویا طوطیی ~	۲٤۷/۱
	سوی دلاکی بشد قزوینیی	که کبودم زن بکن شیرینیی	۲۹۸۳/۱
ب:	بود شخصی مفلسی بی‌خان و مان	مانده در زندان و بند بی‌امان ~	۵۸۵/۲
	آن شغالی رفت اندر خمّ رنگ	اندران خم کرد یك ساعت درنگ ~	۷۲۱/۳
	آن سگی می‌مرد و گریان آن عرب	اشك می بارید و می گفت ای کرب ~	٤۷۷/۵
پ:	سوی جامع می‌شد آن یك شهریار	خلق را می‌زد نقیب و چوبدار	۲٤٦۵/٦
	یك فقیهی ژنده‌ها درچیده بود	درعمامهٔ خویش درپیچیده بود ~	۱۵۷۸/٤
ت:	کودکان مکتبی از اوستاد	رنج دیدند از ملال و اجتهاد	۱۵۲۲/۳
	گفت پیری مر طبیبی را که من	در زحیرم از دماغ خویشتن ~	۳۰۸۸/۲
	سائلی آمد به سوی خانه‌یی	خشك‌نانه خواست یا ترنانه‌یی ~	۱۲۵۰/٦
۱۸۳ الف:	شد محمد آلپ اُلُغ خوارزمشاه	در قتال سبزاور پر پناه ~	۸٤۵/۵
	گر عمر نامی تو اندر شهر کاش	کس بنفروشد به صد دانگت لواش	۳۲۲۰/٦
	گفت یك روزی به خواجهٔ گیلیی	نان‌پرستی نر گدا زنبیلیی ~	۱۲۳۷/٦
ب:	بود لقمان پیش خواجهٔ خویشتن	در میان بندگانش خوارتن ~	۳۵۸٤/۱
	نه که لقمان را که بندهٔ پاك بود	روز و شب در بندگی چالاك بود ~	۱٤٦۲/۲
	رفت لقمان سوی داود صفا	دید کو می کرد زآهن حلقه‌ها	۱۸٤۲/۳
ت:	واعظی بُد بس گزیده در بیان	زیر منبر جمع مردان و زنان	۳۳۲۵/۵
	جوحی هر سالی ز درویشی به فن	رو به زن کردی که ای دلخواه زن	٤٤٤۹/٦
ث:	گفت با دلقك شبی سیّد اجل	قحبه‌یی را خواستی تو از عجل	۲۳۳۳/۲
	شاه با دلقك همی شطرنج باخت	مات کردش زود خشم شه بتاخت ~	۳۵۰۷/۵
	سید ترمد که آنجا شاه بود	مسخرهٔ او دلقك آگاه بود ~	۲۵۱۰/٦

۱۸۴ ب:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن	۳۵/۱
	بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی ~	۱۵٤۷/۱
پ:	یک خلیفه بود در ایّام پیش	کرده حاتم را غلام جود خویش ~	۲۲٤٤/۱
ت:	بود شیخی دایما او وامدار	از جوانمردی که بود آن نامدار ~	۳۷٦/۲
ث:	بود شاهی شاه را بدسه پسر	هر سه صاحب فطنت وصاحب نظر ~	۳۵۸۳/٦
چ:	شاهنامه یا کلیله پیش تو	همچنان باشد که قرآن ازعتو ~	۳٤٦۳/٤
ح:	تن زجان و جان زتن مستورنیست	لیک کس را دید جان دستورنیست	۸/۱
۱۸۶ ب:	مُقریی می‌خواند از روی کتاب	ماؤکم غَوراً زچشمه بندم آب	۱٦۳۳/۲
	پیش ازعثمان یکی نَسّاخ بود	کو به نسخ وحی جدی می‌نمود ~	۳۲۲۸/۱
ت:	کرده حق ناموس را صد من حدید	ای بسی بسته به بند ناپدید	۳۲٤۰/۱
۱۸۷ الف:	شاهنامه یا کلیله پیش تو	همچنان باشد که قرآن ازعتو ~	۳٤٦۳/٤
	کز شعاع آفتاب پر ز نور	غیر گرمی می نیابد چشم کور ~	٤۲۳۱/۳
ب:	زانکه از قرآن بسی گمره شدند	زان رسن قومی درون چه شدند	٤۲۱۰/۳
پ:	که مرا افسانه می‌پنداشتید	تخم طعن و کافری می کاشتید ~	٤۲۸۵/۳
	نک منم ینبوع آن آب حیات	تا رهانم عاشقان را از ممات	٤۲۸۹/۳
	کس نتاند بیش و کم کردن درو	تو به ازمن حافظی دیگرمجو ~	۱۲۰۰/۳
	تو اگر در زیر خاکی خفته‌ای	چون عصایش دان تو آنچه گفته‌ای	۱۲۱۰/۳
ت:	همچنانکه گفت آن یار رسول	چون نَبی برخواندی برما فصول ~	۳۲٤٤/۵
	درصحابه کم بدی حافظ کسی	گرچه شوقی بود جانشان را بسی	۱۳۸٦/۳
ث:	جرعه‌یی برریختی زآن خفیه جام	برزمین خاک مِن کأس الکِرام	۳۷۲/۵
۱۸۸ الف:	همچوقرآن که بمعنی هفت تُوست	خاص را و عام را مَطْعَم دروست	۱۸۹۷/۳
ب:	آنکه مردن پیش چشمش تهلکه ست	امرلا تُلقوا بگیرد او به دست	۳٤۳٤/۳
پ:	بطن چارم از نبی خود کس ندید	جز خدای بی‌نظیر بی ندید	٤۲٤٦/۳
ت:	ظاهرقرآن چوشخص آدمیست	که نقوشش ظاهروجانش خفیست	٤۲٤۸/۳
	درصحابه کم بدی حافظ کسی	گرچه شوقی بود جانشان را بسی	۱۳۸٦/۳
	چونکه درقرآن حق بگریختی	با روان انبیا آمیختی ~	۱۵۳۷/۱
	و: وربخوانی ونه‌ای قرآن‌پذیر	انبیا و اولیا را دیده گیر	۱۵۳۹/۱
۱۸۹ الف:	قول حق را هم زحق تفسیرجو	هین مگوژاژ از گمان ای سخت‌رو ~	۲۲۹۲/٦
	معنی قرآن ز قرآن پرس و بس	وز کسی کآتش زدست اندر هوس	۳۱۲۸/۵
	و: کرده‌ای تأویل حرف بکر را	خویش را تأویل کن نی ذکر را	۱۰۸۰/۱
ب:	معنی قرآن ز قرآن پرس و بس	وزکسی کآتش زدست اندرهوس	۳۱۲۸/۵

۱۹۱ پ:	گفته اینک ما بشر ایشان بشر	ما و ایشان بستهٔ خوابیم و خور	۲۶۶/۱
	هر نبیّی گفت با قوم از صفا	من نخواهم مزد پیغام از شما ~	۵۷۴/۲
ت:	روح را از عرش آرد در حطیم	لاجرم کید زنان باشد عظیم	۲۷۹۸/۶
	بود شاهی شاه را بُد سه پسر	هر سه صاحب فطنت و صاحب نظر ~	۳۵۸۳/۶
	شاه ما خود هیچ فرزندی نزاد	بلکه سوی خویش زن را ره نداد ~	۴۱۴۶/۶
ث:	با زبان شطأهُ شکر خدا	می‌سراید هر بر و برگی جدا ~	۱۳۴۴/۱
ج:	گوسفندان حواست را بران	در چرا از أخرجَ المَرعی چران	
	تا در آنجا سنبل و نسرین چرند	تا به روضات حقایق ره برند	۳۲۴۳-۴
چ:	پس بخوان قاموا کُسالی از نُبی	چون نیابد شاخ از بیخش طِبی	۲۲۳۳/۶
۱۹۲ الف:	اَنتَ مولی القوم مَن لایَشتهی	قَد رَدیٰ کَلاّ لَئن لَم یَنتَهِ	۱۰۰/۱
	لَیسَ مِن مستقذرٍ مُستنقَهٍ	قَطُّ اِلاّ طایرُه فی عُنقِه	۱۱۲۱/۴
ب:	روز زادن روم و زنگ و هر گروه	یومَ تَبیَضُّ و تَسوَدُّ وجوه	۳۵۱۱/۱
	چون نکرد آن کار مزدش هست لا	لَیسَ للانسان اِلاّ ماسَعیٰ	۲۵۴۵/۴
	و: قدر همت باشد آن جهد و دعا	لَیسَ للانسان اِلاّ ماسَعیٰ	۲۹۱۲/۴
	و: بازآمد او به هوش اندر دعا	لَیسَ لِلاِنسان اِلاّ ما سَعیٰ	۳۵۰۳/۴
	عقل کی ماند چو باشد سَرده او	کُلُّ شیءٍ هالکٌ الاّ وَجهُه	۴۶۶۱/۳
	و: وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کلّ شیءٍ هالک الاّ وجهُه	۳۹۰۴/۳
	بر فلک پرهاست ز اشجار وفا	اصلُها ثابت و فرعُه فی السّما	۴۳۸۸/۳
	و: شد درخت کژ مقوّم حق نما	اصلُهُ ثابت و فرعُه فی السّما	۳۵۷۴/۴
پ:	یا رب اَتمِم نورنا فی السّاهره	و اَنجِنا من مُفضِحاتٍ قاهره	۲۸۹۲/۶
	اُمَّةُ الکُفران اَضَلّ اَعمالَهم	اُمَّةُ الایمانِ اَصلَح بالَهُم	۹۹۶/۵
ت:	عقل قربان کن به پیش مصطفی	حَسبیَ اللّه گو که اللّه ام کفی	۱۴۰۸/۴
۱۹۳ ب:	تو ز کرّمنا بنی آدم شهی	هم به خشکی هم به دریا پا نهی	۳۷۷۳/۲
	و: زانکه کرّمنا شد آدم ز اختیار	نیم زنبور عسل شد نیم مار	۳۲۹۱/۳
	و: آدمی بر خنگ کرّمنا سوار	در کف درکش عنان اختیار	۳۳۰۰/۳
	و: هیچ کرّمنا شنید این آسمان	که شنید این آدمی پرغمان	۱۳۹/۶
	چون سر و ماهیت جان مخبرست	هر که او آگاه‌تر با جان‌ترست	۱۴۹/۶
پ:	مارمیتَ اِذ رمیتَ خوانده‌ای	لیک جسمی در تجزّی مانده‌ای	۷۶۳/۴
	مارمیتَ اِذ رمیتَ گفت حق	کار حق بر کارها دارد سبق	۱۳۰۶/۲
	مارمیتَ اِذرمیتَم در حراب	من چو تیغم وان زننده آفتاب	۳۷۸۹/۱
	آن تو افگندی چو بر دست تو بود	نه تو افگندی که قوّت حق نمود	۳۶۶۰/۳
ت:	هین طلب کن خوش دمی عقده گشا	راز دان یفعل اللّه مایشاء	۳۱۹۸/۴

	پس خریدارست هریك را جدا	اندرین بازار یفعل مایشاء	۲۹/۶
	این قضا را گونه گون تعریفهاست	چشم بندش یفعل اللّه مایشاست	۲۷۶۰/۶
ث:	شربتی خوردم ز اللّه اشتری	تا به محشر تشنگی ناید مرا	۳۵۱۳/۴
	ای خداوند این خم و کوزهٔ مرا	در پذیر از فضل اللّه اشتری	۲۷۰۹/۱
	مشتری علم تحقیقی حقست	دایما بازار او با رونقست	۳۲۶۶/۲
	مال و تن برفند ریزان فنا	حق خریدارش که اللّه اشتری	۴۱۱۵/۳
	مشتری ماست اللّه اشتری	از غم هر مشتری هین برترآ	۱۴۶۳/۵
	زین دکان با مکاسان برترآ	تا دکان فضل کاللّه اشتری	۱۲۶۵/۶
ج:	صورت از بی‌صورتی آمد برون	باز شد که انّاالیه راجعون	۱۱۴۱/۱
	جملهٔ اجزا در تحرّك در سکون	ناطقان کانّاالیه راجعون	۴۶۴/۳
	رفت ازوی جنبش طبع و سکون	از چه از انّاالیه راجعون	۴۲/۶
	پس عدم گردم عدم چون ارغنون	گویدم که انّاالیه راجعون	۳۹۰۶/۳
	عقل کی ماند چو باشد سَرده او	کلّ شیءٍ هالك الاّ وجهُه	۴۶۶۱/۳
	چونکه وا گردید گلّه از ورود	پس فتد آن بز که پیش‌آهنگ بود	۱۱۱۹/۳
چ:	پس بنه بر جای هردم را عوض	تاز وَاسجُدْ وَ اقْترب یا بی‌غرض	۱۲۷/۳
	گفت وَ اسْجُد وَ اقْترب یزدانِ ما	قرب جان شد سجدهٔ ابدان ما	۱۱/۴
	سجده آمد کندن خشت لَزب	موجب قُربی که وَاسْجُدْ وَاقْترب	۱۲۰۹/۲
ح:	ونیز: الخبیثات للخبیثین حکمتست	زشت را هم زشت جفت و بابتست	۳۶۰۴/۱
	طیبات آید به سوی طیّبین	للخبیثین الخبیثاتست هین	۲۷۲/۲
	بر دروغان جمع می‌آید دروغ	الخبیثات للخبیثین زد فروغ	۳۶۳۹/۲
	الخبیثات الخبیثین را بخوان	رو و پشت این سخن را باز دان	۲۸۰/۴
خ:	می کشدشان سوی نیك و سوی بد	گفت حق فی جیدها حبل المسد	۱۱۱۹/۴
	پیش ازان کایّام پیری در رسد	گردنت بندد به حبل من مسد	۱۲۲۰/۲
	دیدن آن بند احمد را رسد	بر گلوی بسته حبلٌ من مسد ~	۱۶۶۳/۳
د:	خوی با حق ساختی چون انگبین	بالبن که لااُحِبُّ الآفلین	۱۴۱۵/۶
	اندرین وادی مرو بی این دلیل	لااُحِبُّ الآفلین گو چون خلیل	۴۲۶/۱
	رحمتی افشان بر ایشان هم کنون	در نهانخانهٔ لدینا محضرون	۳۳۹۴/۳
	مجمع و پای علم مأوی القرون	هست حق کلّ لدینا محضرون	۳۳۳۱/۶
	حسّها و عقلشان در درون	موج در موج لدینا محضرون	۳۶۷۲/۱
ذ:	رو اشدّاء علی الکفّار باش	خاك بر دلداری اغیار پاش	۱۲۴/۲
	که اشدّاء علی الکفّار شد	باولی گل با عدو چون خار شد	۲۹۴۳/۵
	امرهم شوری بخوان اندر صحف	یار را باش و مگوش از ناز اُف	۱۵۹۰/۶
	امرهم شوری برای این بود	کز تشاور سهو و کژ کمتر رود	۲۶۱۲/۶
ر:	گوشهٔ بی گوشهٔ دل شه رهیست	تاب لاشرقی و لاغرب از مهیست	۱۱۳۸/۳

نـورهـای چرخ بـبر یده پـیَـست　　آن چولاشرقی ولاغربی کیَـست　　۱۵۴۴/۲
نـور حـق را نور حق تزیـین بـود　　مـعـنـی نـور عـلـی نـور این بـود　　۱۲۹۳/۲
پس بـود ظلمـات بعضی فوق بعض　　نه خـرد یـار و نـه دولـت روز عـرض　　۱۲۵۴/٤

۱۹٤ ب: آنـکـه ارضُ الله واسع گفتـه‌اند　　عرصـه‌یی دان کـاولـیـا در رفته‌اند　　۳۱۸۲/۱
قـول اِن مِـن اُمّـة را یـاد گـیـر　　تـا بـالاً و خَـلا فـیـهـا نـذیـر　　۳۷۰۸/۲
پ: بـاقیات الصـالـحات آمد کـریـم　　رسته از صد آفتِ و اخطار و بیم　　۳٤/۳
چنـد دعـوی و دم و بـاد بـروت　　ای تـرا خـانه چوبیت العنکبوت　　۲۳۱۹/۱
ت: زین سبب فرمود حق صلّوا علیه　　کـه مـحـمّـد بـود مـحتـال الـیه　　۳۲۵۸/٦
ث: عـروة الـوثـقـی ست این تـرك هوا　　بر کـشد این شاخ جان را بر سما　　۱۲۷٤/۲
چون نـهـاد از آب و گل بـر سر کلاه　　گـشت آن اسمـای جانـی روسیاه　　۲۹۷۱/٤
ج: کـلُّ شـیءٍ هـالـكٌ جـز وجـه او　　چون نـه‌ای در وجه او هستی مجو　　۳۰۵۲/۱
وز ملـک هـم بـایـدم جـستـن زجـو　　کـلُّ شـیءٍ هـالـكٌ الّا وجـهـه　　۳۹۰٤/۳
و هـم زاییده ز اوصاف وحَدست　　حـق نـزاییـدست اولـم یـولَـدست　　۲۷۵۸/۱
لـم یـلـد لـم یـولـدست او از قِدَم　　نـی پدر دارد نـه فـرزنـد و نـه عـم
ناز فـرزنـدان کـجا خـواهـد کشید　　ناز بـابـایـان کـجا خـواهـد کـشید　　۳/۲۰–۱۳۱۹
چ: مـی‌زنـد جـان در جـهـان آبـگون　　نـعـرهٔ یـا لـیـتَ قومی یـعلمون　　۱۷٤۰/۵
یُـخرج الـحیَّ مِن الـمیّت بدان　　کـه عـدم آمـد امـیـد عـابـدان　　۱۰۱۹/۵
ح: ماه می گـوید به خاك و ابر و فَی　　مـن بشر من مِثلُکم یوحی اِلَی　　۳٦۵۹/۱
یـؤمـنـون بـالغیب می‌باید مرا　　زان بـبـسـتـم روزن فـانـی سـرا　　۳٦۲۸/۱

۱۹۵ ب: هر که ظالـمتر چهش با هول‌تر　　عـدل فـرمـودست بـتـر را بـتـر　　۱۳۱۰/۱
بس دعـاهـا کـان زیـانست و هلاك　　وز کـرم مـی‌نـشـنـود یـزدان پاك　　۱٤۰/۲
پ: گر ببخشی جرم ما ای دلفروز　　شب شبیها کرده باشد روز روز　　۲۰۹۱/۵
دیو و مردم را ملقّن آن یـکیست　　غالب از وی گردد ار خصم اندکیست　　٤۹۰۹/٦

۱۹٦ الف: رشـتـه را بـاشد بـه سوزن ارتـبـاط　　نیـست در خور با جَمَل سَمُّ الخِیاط　　۳۰٦۵/۱
بـین ایـدی خلـفـهـم سدّا مـبـاش　　که نبینی خصم را وان خصم فاش　　۷۵۱/۵
و: بین ایدی سدّ و سوی خلف سد　　پـیش و پس کم بیند آن مفتون خد　　۳۸٦۹/۵
ب: یستوی الاعمی لـدیکم و البصیر　　فـی الـمقام و الـنزول و الـمسیر　　۱۷۵۵/۳
بعد ازان یـمشی سَویّا مستقیم　　نی علیٰ وَجهِهْ مُکِبّاً او سقیم　　۱۵۱٤/۳
در روش یـمشی مکبّاً خود چرا　　چون هـمـی شاید شدن در استوا　　۲٦۱۰/٦
پ: آنچنـان دلـهـا که بدشان ما و من　　نـعـتـشـان شـد بـل اشدّ قَسوةً　　۱۵۳٦/۵
ت: چیست احسان را مکافات ای پسر　　لـطف و احسـان و ثواب معتبر　　۲۵٦۹/۲

	هر که بر شمع خدا آرد پفو	شمع کی میرد بسوزد پوز او	۲۰۸۲/۶
۱۹۷ ب:	گرچه ناصح را بود صد داعیه	پند را اُذنی بباید واعیه	۱۵۳۱/۵
	بعد ازین از اجر ناممنون بده	هر که خواهد گوهر مکنون بده	۲۷۹۴/۵
	چون بگردانید ناگه پوستین	خردشان بشکست آن بئس القرین	۴۶۷۸/۶
	برتو گر پیدا شدی زو عیب و شَین	زو رمیدی جانْت بُعدَ المشرقَین	۱۳۳۵/۴
	چند دعوی و دم و باد بروت	ای ترا خانه چو بیت العنکبوت	۲۳۱۹/۱
پ:	عاشق آیینه باشد روی خوب	صیقل جان آمد و تقوی القلوب	۳۱۵۶/۱
	یا مراد من برآید زین خروج	یا زبرجی دیگر از ذات البروج	۴۲۰۵/۶
	صبغة الله نام آن رنگ لطیف	لعنة الله بوی آن رنگ کثیف	۷۶۶/۱
	صبغة الله هست خُمّ رنگ هو	پیسها یك رنگ گردد اندرو	۱۳۴۵/۲
	صبغة الله گاه پوشیده کند	پرده‌یی بیچون بران ناظر تند	۱۰۱/۵
ت:	وارهیده از جهان عاریه	ساکن گلزار و عین جاریه	۱۷۶۷/۴
	نقش و قشر علم را بگذاشتند	رایت عین الیقین افراشتند	۳۴۹۳/۱
	و: تا نسوزی نیست آن عین الیقین	این یقین خواهی در آتش در نشین	۸۶۱/۲
	و: اندر آلْهیکُم بیان این ببین	که شود علم الیقین عین الیقین	۴۱۲۵/۳
	فالِقُ الاِصباح اسرافیل وار	جمله را در صورت آرد زان دیار	۳۹۸/۱
ث:	تا بخارای دگر بینی درون	صف دران در محفلش لایفقهون	۱۲۹۳/۵
	مقعد صدق و جلیسش حق شده	رسته زین آب و گل آتشکده	۱۷۷۰/۵
	منطق الطیری به صوت آموختی	صد قیاس و صد هوس افروختی	۳۴۱۰/۱
ج:	ای دریغا بودِ ما را بُرد باد	تا ابد یا حسرتا شد للعباد	۲۵۶۱/۴
	هین یدبیضانما ای پادشاه	صبح نوبگشا زشبهای سیاه ~	۲۲۸۸/۲
۱۹۸ پ:	صبر را با حقّ قرین کرد ای فلان	آخر وَالعصر را آگه بخوان	۱۸۵۳/۳
	گر نماید خواجه را این دم غلط	ز اوّل وَالنّجم بر خوان چند خط	۴۶۶۹/۶
ت:	گر ز قرآن نقل خواهی ای حرون	خوان جمیعٌ هم لَدَینا محضرون	۴۴۴/۴
ث:	بندهٔ خود خواند احمد در رشاد	جملهٔ عالم را بخوان قل یا عباد	۲۴۹۶/۱
۱۹۹ الف:	گر خبر خواهی ازین دیگر خروج	سوره برخوان والسّما ذات البروج ~	۷۴۱/۱
ب:	عاشق رنجست نادان تا ابد	خیز لااُقْسِم بخوان تا فی کَبَد	۱۷۰۹/۱
پ:	بهر این فرمود رحمان ای پسر	کلَّ یومٍ هوفی شان ای پسر	۱۸۲۱/۱
	دوست دارد یار این آشفتگی	کوشش بیهوده به از خفتگی	۱۸۱۹/۱
	کلَّ یومٍ هوفی شان بخوان	مرورا بی کارو بی فعلی مدان	۳۰۷۱/۱
ت:	معشرالجن سورهٔ رحمان بخوان	تستطیعوا تنفذوا را باز دان	۱۹۲۴/۱
	انبیا را در درون هم نغمه هاست	طالبانرا زان حیات بی‌بهاست	۱۹۱۹/۱

ث:	دیر گیرد سخت گیرد رحمتش	یک دَمت غایب ندارد حضرتش	۲۵۳۳/۲
	گر تو خواهی شرح این وصل و ولا	از سر اندیشه می‌خوان وَالضّحی	۲۵۳۴/۲
	وصل پیدا گشت از عین بلا	زان حلاوت شد عبارت ماقلیٰ ـ	۳۰۱/۲
۲۰۰ پ:	آن دقوقی داشت خوش دیباجه‌یی	عاشق و صاحب کرامت خواجه‌یی ـ	۱۹۲۴/۳
	چشم بندی بد عجب بر دیده‌ها	بندشان می‌کرد یَهدی مَن یشا	۱۹۹۰/۳
	گفته هر برگ و شکوفهٔ آن غُصون	دم بدم یا لیتَ قومی یعلمون	۲۰۱۶/۳
	آن یکی رنجور شد سوی طبیب	گفت نبضم را فرو بین ای لبیب ـ	۱۲۹۳/۶
	امرهم شوریٰ بخوان اندر صحف	یار را باش و مگوش از ناز اُف	۱۵۹۰/۶
ت:	لم یلد لم یولدست او از قِدَم	نی پدر دارد نه فرزند و نه عم	۱۳۱۹/۳
ث:	تیره کردی زنگ دادی در نهاد	این بود یَسْعَون فی الارض الفَساد	۲۴۷۹/۴
	گه ندات آمد صریحا از جبال	که برو هستی ز اصحاب الشمال	۲۴۹۷/۴
	چونِ نبکرد آن کارمزدش هست لا	لیس للانسان الاماسعی	۲۵۴۵/۴
	ای در یغا بود ما را بُرد باد	تا ابد یا حسرتا شد للعباد	۲۵۶۱/۴
ج:	چونکه صانع خواست ایجاد بشر	از برای ابتلای خیر و شر	۱۵۵۶/۵
	گفته‌ای اندر نُبی کان اُمّتان	که برایشان آمد آن قهر گران	۱۶۰۴/۵
	من ندانم خیرالاخیر او	صم و بکم وعمی من از غیر او	۱۶۸۱/۵
۲۰۱ الف:	یک شب اعرابی زنی مر شوی را	گفت وازحد برد گفت و گوی را ـ	۲۲۵۲/۱
	گفت اُدخُل فی عبادی تلتقی	جَنّةً مِن رؤیتی یا متّقی	۲۶۵۶/۱
	قل تعالوا گفت حق ما را بدان	تا بود شرم اشکنی ما را نشان	۲۶۹۴/۱
ب:	آن یکی را یار پیش خود نشاند	نامه بیرون کرد و پیش یار خواند	۱۴۰۶/۳
	وانکه آفل باشد و گه آن و این	نیست دلبر لا اُحِبُّ الآفلین	۱۴۳۰/۳
	غرقهٔ نوری که او لم یولدست	لم یلد لم یولد آن ایزدست	۱۴۳۵/۳
	ای برادر بود اندر ماضیٰ	شهریی با روستایی آشنا ـ	۲۳۶/۳
	گفت این دم با قیامت شد شبیه	تا برادر شد یَفِرُّ مِن اخیه	۶۱۳/۳
پ:	یک حکایت گوش کن ای نیک‌پی	مسجدی بد برکنار شهری	۳۹۲۲/۳
	گفت حق ز اهل نفاق ناسدید	بأسهم مابینهم بأس شدید	۴۰۰۲/۳
	زانکه زادو کم خَبالاً گفت حق	کز رفاق سُست برگردان ورق	۴۰۲۱/۳
	فارغم از طمطراق و از ریا	قل تعالوا گفت جانم را بیا	۴۱۰۲/۳
	مال و تن برفند ریزان فنا	حق خریدارش که الله اشتریٰ	۴۱۱۵/۳
	اندر الْهیٰکُم بجو این را کنون	از پس کَلاّ پس لَوتَعلَمون	۴۱۲۲/۳
	زانکه مثل آن جزای آن شود	چون جزای سیّئه مثلش بود	۴۰۰۰/۵
	داد حق‌مان از مکافات آگهی	گفت رانْ عُدْتُم بهِ عُدْنابه	۴۰۰۸/۵

ت:	آن یکی رنجور شد سوی طبیب	گفت نبضم را فرو بین ای لبیب	۱۲۹۳/۶
	سیلیَش اندر برم در معرکه	زانکه لاتُلقوا بأیدی تَهلُکه	۱۳۳۳/۶
	اِنَّ بَعضَ الظَّنِ اِثم است ای وزیر	نیست اِشتَم راست خاصه بر فقیر	۲۵۶۹/۶
ث:	بود شاهی در جهودان ظلم ساز	دشمن عیسی و نصرانی گداز ~	۳۲۴/۱
	بی حس و بی گوش و بی فکرت شوید	تا خطاب اِرجعی را بشنوید	۵۶۸/۱
	من شنیدم که در آمد قبطیی	از عطش اندر وثاق سبطیی	۳۴۳۱/۴
	یا به فَر دستِ مریم بوی مُشك	یا بدو تَرّی و میوه شاخ خشك	۳۴۹۷/۴
۲۰۲ الف:	طایفهٔ نخچیر در وادی خوش	بوده‌اند از شیراندرکشمکش ~	۹۰۰/۱
	چون به امر اِهبطواسندی شدند	حبس خشم و حرص و خرسندی شدند	۹۲۶/۱
	کرد وصف مکرهاشان ذوالجلال	لِتَزولَ مِنهُ أقلالُ الجبال	۹۵۲/۱
	کافرم من گر زیان کردست کس	در ره ایمان و طاعت یك نفس	۹۷۷/۱
ب:	شیر و گرگ و روبهی بهر شکار	رفته بودند از طلب در کوهسار	۳۰۱۳/۱
	ظانیّن بالله ظَنَّ السوء را	چون منافق سر بینداز‌م جدا	۳۰۳۷/۱
	کُلُّ شیءٍ هالكٌ جز وَجْه او	چون نه‌ای در وجه او هستی مجو	۳۰۵۲/۱
	یستوی الاعمی لدیکم و البصیر	فی المقام و النّزول و المسیر	۱۷۵۵/۳
	اُدخُلی تو فی عبادی یافتی	اُدخُلی فی جنتی در بافتی ~	۳۴۱۸/۴
	گازری بود و مر او را یك خری	پشت ریش اشکم تهی و لاغری ~	۲۳۲۶/۵
پ:	وَابتَغوا مِن فضلِ الله است امر	تا نباید غصب ك ردن همچو نمر	۲۳۸٤/۵
ت:	بعد ازان گفتش بدان در مملکه	نهیِ لاتلقوا بأیدی تَهلُکه	۲٤۲۸/۵
	چونکه قسام اوست کفر آمد گله	صبر باید صبر مفتاح الصّله	۲۳۵۸/۵
	دام و دد جمله همه اکّال رزق	نه پی کسب‌اند نه حمّال رزق	۲۳۹۰/۵
۲۰۳ ب:	بوالبشر کو عَلَّم الاسما بَگست	صد هزاران علمش اندر هر رگست	۱۲۳٤/۱
	و: آدمی که عَلَّم الاسما بَگست	درتگ چون برق این سگ بی تگست	۲۷۰۸/۲
	و: آدم اَنبِئهم بِاَسمادرس گو	شرح کن اسرار حق را مو بمو	۳۲٦۹/۲
	و: گفت شیطان که بما اَغْوَیتَنی	کرد فعل خود نهان دیودنی	۱٤۸۸/۱
	بر درخت جبر تا کی برجهی	اختیار خویش را یکسو نهی	۱۳۹٤/٤
	و: همچو ابلیسی که گفت اَغْوَیتَنی	تو شکستی جام و ما را می‌زنی	٤۰٦/٦
	علّت ابلیس اَناَ خیری بُدست	و ین مرض در نفس هر مخلوق هست	۳۲۱٦/۱
	و: گرد دید ابلیس و گفت این فرع طین	چون فزاید برمن آتش جبین	۳۹٦۱/۱
۲۰٤ ب:	بوالبشر کو عَلَّم الاسما بَگست	صدهزارعلمش اندرهررگست	۱۲۳٤/۱
	و: آدمی که عَلَّم الاسما بَگست	درتگ چون برق این سگ بی تگست	۲۷۰۸/۲

پ:	آنکه بد نزدیك ما نامش منی	پیش حق بودی تو کاین دم بامنی	۱۲۴۳/۱
ت:	دل زدانشها بشستند این فریق	زانکه این دانش نداند این طریق	۱۱۲۳/۳
	زان نیامد یك عبارت در جهان	که نهانَست و نهانَست و نهان ~	۲۹۶۸/٤
	علّم الاسما بد آدم را امام	لیك نه اندر لباس عین ولام	۲۹۷۰/٤
ث:	خودزبیم این دم بی منتها	باز خوان فَأبین اَنْ یَحْمِلْنَها ~	۱۹۵۸/۱
	دوش دیگر لون این می‌داد دست	لقمهٔ چندی در آمد ره‌ببست	۱۹۶۰/۱
ج:	در نُبی بشنو بیانش از خدا	آیتِ اَشْفَقْنَ اَنْ یَحْمِلْنَها	۲۰۷/٦
	مخصوصاً: اشتری ام لاغری و پشت ریش	زاختیار همچو پالان شکل خویش	۲۱٤/٦
	ظالمست او برخود و بر جان خود	ظلم بین کز عدلها گومی‌برد	٤٦۷۵/۳
	جهل او مر علمها را اوستاد	ظلم اومر عدلها راشد رشاد	٤٦۷٦/۳
۲۰۵ الف:	لاجرم اَبصارُنا لاتُدرکُه	وَهُوَ یُدرک بین تو از موسی وکُه	۱۱۳۵/۱
	السّماء اُنشَقَّت آخر ازچه بود	از یکی چشمی که خاکیی گشود	۱٦۱۵/۲
ب:	سر از ان رومی‌نهم من برزمین	تا گواه من بود در یوم دین	۳۲۷۵/۱
	نطق آب و نطق خاك و نطق گل	هست محسوس حواس اهل دل	۳۲۷۹/۱
	می‌نماید اعتقاد وگاه گاه	آن رگ فلسف کند رویش سیاه	۳۲۸٦/۱
	فلسفی منکر شود درفکر وظن	گو برو سر را بر این دیوارزن	۳۲۷۸/۱
۲۰٦ الف:	حَتّی اِذا مَا اسْتَیأسَ الرُسْلُ بگو	تابه ظَنّوا اَنّهُم قَد کُذِبوا	۲۰۳۳/۳
ب:	این الـم و حـم ای پدر	آمدست از حضرت مولی البشر ~	۱۳۲۰/۵
	بهراین لفظ آلست مستَبین	نفی و اثباتست درلفظی قرین ~	۲۱۲۵/۵
پ:	نه بگویم چون قرین شد دربیان	هم خدا و هم مَلَك هم عالمان	۳٦٤٤/۱
	زانکه شعشاع و گواهی آفتاب	برنتابد چشم و دلهای خراب	۳٦٤۷/۱
	گفت پیغمبر که اصحابی نجوم	رهروان را شمع وشیطان را رجوم	۳٦۵٦/۱
۲۰۷ الف:	حرف ظرف آمد درومعنی چو آب	بحر معنی عنده ام الکتاب	۲۹٦/۱
	بحر تلخ و بحر شیرین در جهان	درمیانشان برزخ لایبغیان	۲۹۷/۱
	و: بحرتن بربحردل برهم‌زنان	درمیانشان برزخ لایبغیان	۱۳۷۱/۲
ب:	نیکوان راهست میراث از خوش آب	آن چه میراثست اَورَثنَا الکتاب	۷٤۷/۱
	کیفَ مَدَّالظِّلّ نقش اولیاست	کو دلیل نور خورشیدخداست	٤۲۵/۱
	پای کوبان دست افشان درثنا	نازنازان رَبَّنا اَحْیَیْتَنا	۳٦۷۵/۱
پ:	چونکه حُرّم خشم کی بنددمرا	نیست اینجا جز صفات حق درا ~	۳۸۲۵/۱
	گفت مازاغیم همچون زاغ نی	مست صبّا غیم مست باغ نی	۳۹۵٤/۱
۲۰۸ ب:	بهردیده روشنان یزدان فرد	شش جهت را مظهر آیات کرد	۳٦٤۰/٦

	در صحابه کم بدی حافظ کسی	گرچه شوقی بود جانشان رابسی	۱۳۸۶/۳
	این الـٰم و حم ای پدر	آمدست ازحضرت مولی البشر	۱۳۲۰/۵
	که زقرآن گر نبیند غیرقال	این عجب نبود زاصحاب ضلال	۴۲۳۰/۳
پ:	چونکه عُمرت بُرد دیو فاضحه	بی‌نمك باشداَعوذ وفاتحه	۵۵۲/۶
	گونه گون می‌دید ناخوش واقعه	فاتحه می‌خواند او والقارعه	۲۲۴/۲
	چون بخورد آن گندم اندرفخ بماند	چند او یاسین والأنعام خواند	۵۳۳/۶
	شاهنامه یا کلیله پیش تو	همچنان باشد که قرآن از عُتُو	۳۴۶۳/۴
ث:	گرچه قرآن ازلب پیغمبرست	هرکه گوید حق نگفت اوکافرست	۲۱۲۲/۴
۲۱۰ ت:	قول پیغمبر قبولُهْ یُفْرَضُ	اِن تَمارَضتُم لَدَینا تَمْرَضوا	۱۵۸۰/۳
	در دل هر امتی کز حق مزه‌ست	روی و آواز پیمبر معجزه‌ست	۳۵۹۸/۲
۲۱۱ ب:	دی سؤالی کرد سائل مرمرا	زانکه عاشق بوداو برماجرا	۱۳۶۲/۳
ث:	درحدیث آمد که دل همچون پری‌ست	در بیابانی اسیر صرصری‌ست	۱۶۴۱/۳
	در حدیث دیگر این دل دان چنان	کآب جوشان زآتش اندر قازغان	۱۶۴۳/۳
ج:	گفت پیغمبر رکوعست و سجود	بردر حق کوفتن حلقهٔ وجود ~	۲۰۴۸/۵
	هر که رنجی دید گنجی شد پدید	هر که جدّی کرد در جَدّی رسید	۲۰۴۷/۵
۲۱۲ ب:	آمدازحق سوی موسی این عتاب	کای طلوع ماه دیده تو زجیب	۲۱۵۶/۲
پ:	رو که بی یَسْمَعْ و بی یُبْصِر توی	سِر توی چه جای صاحب سِرتوی	۱۹۳۸/۱
ت:	گفت پیغمبر که حق فرموده است	من نگنجم در خُم بالاوپست	۲۶۵۳/۱
	دردل مؤمن بگنجم ای عجب	گرمراجویی دران دلها طلب	۲۶۵۵/۱
	زین حکایت کرد آن ختم رسل	از ملیك لایزال و لم یزل ~	۳۰۷۱/۶
	بی چنین آیینه از خوبی من	برنتابدنه زمین و نه زمن	۳۰۷۵/۶
ث:	کُنْتُ کَنْزاً گفت مخفیّا شنو	جوهر خود گم مکن اِظهارشو	۳۰۲۹/۴
	گنج مخفی بُد ز پُرّی چاک کرد	خاك راتابان تر از افلاك کرد	۲۸۶۲/۱
	خانه برکن کزعقیق این یمن	صد هزاران خانه شاید ساختن	۲۵۴۰/۴
ج:	کُنتُ کَنزاً رحمةً مخفیّةً	فَابْتَعَثْتُ اُمَّةً مَهدیّةً	۳۶۴/۲
	گفت پیغمبرکه حق فرموده است	قصدمن ازخلق احسان بوده است	۲۶۳۵/۲
	و: چون خَلَقْتُ الخَلق کی یُرْبَحْ عَلَیْ	لطف تو فرمود ای قیّومِ حَیّ	۴۱۷۳/۵
	بنگرم سِر عالَمی بینم نهان	آدم و حوا نرُسته از جهان	۴۵۴۲/۳
چ:	با محمد بود عشق پاک جفت	بهر عشق او را خدا لَولاک گفت	۲۷۳۷/۵
۲۱۳ الف:	گفت موسی ای خداوند حساب	نقش کردی بازچون کردی خراب	۳۰۰۱/۴

	گفت موسی ای کریم کارساز	ای به یک دم ذکرتوعمردراز ~	١٨١٦/٢
پ:	بی عنایات حق وخاصان حق	گرملک باشد سیاهستش ورق	١٨٧٩/١
٢١٤ الف:	یا ندیدی کاهل این بازار ما	درچه سودند انبیا و اولیا	٣١٠٠/٣
ب:	آن شراب حق بدان مطرب بَرَد	و ین شراب تن از ین مطرب چرد ~	٦٤٦/٦
	فهم توچون بادهٔ شیطان بود	کی ترا وهم می رحمان بود	٦٥٨/٦
پ:	لا یَسَعْ فینا نَبیٌّ مُرسَلٌ	و المَلَك و الرّوحُ ایضاً فَاعْقِلوا	٣٩٥٣/١
	لی مَعَ الله وقت بود آن دَم مرا	لا یَسَع فیه نَبیٌّ مجتبی	٢٩٦٠/٤
	مصطفی آمد که سازد همدمی	کَلِّمینی یا حُمیرا کَلِّمی	١٩٧٢/١
	جان کمالست و ندای او کمال	مصطفی گویان اَرِحْنا یا بلال	١٩٨٦/١
ت:	فقر فخری ازگرافست ومجاز	نی هزاران عزّ پنهانست وناز	٢٣٥٧/١
	فقر از ین رو فخر آمد جاودان	که به تقوی ماند دست نارسان	٣٢٨١/٣
	چون فناش ازفقر پیرایه شود	او محمد وار بی سایه شود	٦٧٢/٥
	فقر فخری بهر آن آمد سنی	تازطمّاعان گریزم در غَنی	٧١٥/٥
	زان رسولی کش حقایق داد دست	کادَ فقرٌاَنْ یکونْ کفر آمدست ~	٢٨١٩/٥
ث:	ای شهان کُشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زو بتر دراندرون	١٣٧٣/١
	مصطفی فرمود گرگویم براست	شرح آن دشمن که درجان شماست	١٩١١/٢
	ما چوواقف گشته‌ایم ازچون وچند	مهر بر لبهای مابنهاده‌اند ~	٣٥٢٦/٦
	درخبر بشنو تواین پندنکو	بین جَنبَیکم لکم اَعدیٰ عدو	٤٠٦٦/٣
ج:	بهراین بو گفت احمد درعِظات	دایماقُرَّةُ عینی فی الصَّلوة	٣٢٣٥/٢
	گفت پیغمبر که عَیناىَ تَنام	لایَنامُ قلب عن ربِّ الاَنام	٣٥٤٩/٢
	چشم من خفته دلم بیداردان	شکل بی کار مرا برکاردان	٣٥٤٨/٢
چ:	گرنگشتی دیو جسم آنرااکول	اَسْلَمَ الشیطان نفرمودی رسول	٢٨٩/٥
	اَسْلَمَ الشیطان آنجا شد پدید	که یزیدی شد زفضلش بایزید	٣٦٤٩/٦
ح:	وارهی زین روزی ریزهٔ کثیف	درفتی درلوت و درقوت شریف	١٧٤٣/٥
	یا ابیتُ عندَ ربّی خواندی	دردل دریای آتش راندی	٢٠٠٨/٦
خ:	چون ابیتُ عندَ ربّی فاش شد	یُطْعِمُ ویُسْقی کنایت زآش شد	٣٧٤٠/١
	هیچ بی تأویل این را درپذیر	تادرآید در گلوچون شهد و شیر	٣٧٤١/١
٢١٥ الف:	پیشه‌اش اندر ظهور و درکمون	اِهْدِ قومی انّهم لایَعلمون	١٦٩/٦
	ای مسلمان خودادب اندرطلب	نیست الاّ حمل از هر بی ادب ~	٧٧١/٤
	زآتش این ظالمانت دل کباب	ازتو جمله اِهْدِ قومی بدخطاب	١٨٧١/٢
ب:	گفت پیغمبر که معراج مرا	نیست برمعراج یونس اجتبا	٤٥١٢/٣
پ:	آخرینِ قرنها پیش از قرون	در حدیثست آخرون السّابقون	٣٠٥٦/٢

ت:	همچو عیسی بر سرش گیرد فرات	کایمنی از غرقه در آب حیات ~	۱۱۸۶/۶
۲۱۶ ب:	آنکه یابد بوی حق را از یمن	چون نیابد بوی باطل رازمن ~	۱۶۱/۳
	که محمد گفت بردست صبا	از یمن می‌آیدم بوی خدا	۱۸۲۷/٤
پ:	احمد آخر زمان را انتقال	در ربیع اول آید بی جدال	۲۵۸۵/٤
ت:	گفت طوبیٰ مَن رَآنی مصطفی	والّذی یُبصِر لمَن وجهی رَأیٰ	۱۹٤٦/۱
	چون چراغی نورشمعی را کشید	هرکه دید آنرایقین آن شمع دید ~	۱۹٤۷/۱
	گفت پیغمبر که دربحرهموم	دردلالت دان تویاران را نجوم ~	۱۵۹۵/٦
۲۱۷ الف:	زین سبب پیغمبر با اجتهاد	نام خود وان علی مولانهاد ~	٤۵۳۸/٦
ب:	گفت پیغمبر علی را کای علی	شیرحقّی پهلوانی پردلی	۲۹۵۹/۱
	از علی آموز اخلاص عمل	شیرحقَ راادان مطهّر از دغل	۳۷۲۱/۱
پ:	مصطفی زین گفت کای اسرارجو	مرده راخواهی که بینی زنده تو ~	۷٤۲/٦
	جان بسی کندی واندر پرده‌ای	زانکه مردن اصل بد ناورده‌ای	۷۲۳/٦
	نه چنان مرگی که در گوری روی	مرگ تبدیلی که درنوری روی ~	۷۳۹/٦
ت:	پس زده یار مبشّر آمدی	همچو زرّ ده دهی خالص شدی	۷٤٤/۵
ج:	آن بلال صدق در بانگ نماز	حَیَّ راهَیَّ همی خواند از نیاز ~	۱۷۲/۳
	کای خسان نزد خدا هَیِّ بلال	بهتر از صد حیّ و خیّ و قیل وقال	۱۷۷/۳
	گر حدیثت کژبود معنیت راست	آن کژیّ لفظ مقبول خداست	۱۷۱/۳
چ:	گفت پیغمبر صباحی زیدرا	کیف اصبحت ای صحابی باصفا ~	۳۵۰۰/۱
ح:	بهراین بعضی صحابه از رسول	ملتمس بودند مکر نفس غول ~	۳٦٦/۱
خ:	گفت فرمانم چنین دادست اله	که گدایانه برو نانی بخواه ~	۲۷۸۵/۵
	نیست زُر غِبّاً وظیفهٔ عاشقان	سخت مستسقیست جان صادقان ~	۲٦۷۱/٦
۲۱۸ الف:	جان بسی کندی و اندرپرده‌ای	زانکه مردن اصل بد ناورده‌ای	۷۲۳/٦
ب:	گفت موتوا کُلکُم مِن قبل آن	یأتیَ الموت تَموتوا بالفتن	۲۲۷۳/٤
پ:	او جمیلست و مُحبٌّ للجمال	کی جوان نوگزیند پیرزال	۷۹/۲
ت:	گفت پیغمبر که شیخ رفته پیش	چون نبی باشد میان قوم خویش	۱۷۷٤/۳
	در حُدَیبیّه شدی حاضر بدین	وان صحابه بیعتی را هم قرین	۷٤۳/۵
	چون یدادی دست خود دردست پیر	پیر حکمت که علیمست و خطیر	۷٤۱/۵
۲۱۹ ب:	گفت پیغمبر به اعرابی ما	صَلِّ اِنّك لم تُصَلِّ یافتیٰ	۳۳۹۰/۱
پ:	پس نکو گفت آن رسول خوش جواز	ذرّه‌یی غفلت به از صوم و نماز ~	٤۵٤/۵

۲۲۰ الف:	بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت	هر که خود بشناخت یزدان را شناخت	۲۱۱۴/۵
	آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین و چارقش آویخته ~	۱۸۵۷/۵
پ:	آن همه اندیشهٔ پیشانها	می شناسد از هدایت جانها ~	۱۶۸۴/۱
	حکمت قرآن چو ضالّهٔ مؤمنست	هر کسی در ضالّهٔ خود موقنست	۲۹۱۰/۲
ت:	اشتری گم کردی و جستیش چست	چون بیابی چون ندانی کان تست ~	۲۹۱۱/۲
	حکمت قرآن چو ضالّهٔ مؤمنست	هرکسی در ضالّهٔ خود موقنست	۲۹۱۰/۲
	هر که در روز الست آن شیر خورد	همچو موسی شیر را تمییز کرد	۲۹۷۰/۲
ث:	کالهٔ حکمت که گم کردهٔ دلست	پیش اهل دل یقین آن حاصلست	۲۳۸۱/۱
	روح آن کس کو بهنگام الست	دیدرب خویش وشد بی خویش ومست	۱۶۶۷/۲
۲۲۱ الف:	چونکه حق رشّ علیهم نوره	مفترق هرگز نگردد نور او	۱۸۹/۲
	مفترق شد آفتاب جانها	در درون روزن ابدانها ~	۱۸۶/۲
ب:	مشرکان را زان نجس خواندست حق	کاندرون پشك زادند از سبق	۲۹۶/۴
پ:	زین وصیت کرد مارا مصطفی	بحث کم جویید در ذات خدا	۳۷۰۰/۴
ت:	لیك می خواهی که در افعال ما	بازجویی حکمت و سرّ بقا	۳۰۰۵/۴
	جز که لااحصی نگوید او زجان	کزشمار و حد برونست آن بیان	۳۷۱۰/۴
۲۲۲ الف:	مصطفی فرمود از گفت جحیم	کو به مؤمن لابه گر گردد ز بیم ~	۱۲۴۸/۲
	کشتن این نار نبود جز به نور	نورك اطفا نارنا نحن الشکور ~	۳۴۸۱/۳
ب:	زانکه دوزخ گوید ای مؤمن تو زود	برگذر که نورت آتش را ربود	۲۷۰۹/۴
	زآتش عاشق ازین روای صفی	می شود دوزخ ضعیف و منطوی	۴۶۰۸/۶
پ:	نیم جان بستاند وصدجان دهد	آنکه در وهمت نیاید آن دهد	۲۴۵/۱
	آن دهد حقشان که لاعَینٌ رَأت	که نگنجد در زبان و در لغت	۲۷۰۲/۶
۲۲۳ الف:	گفت پیغمبر زسرمای بهار	تن مپوشانید یاران زینهار	۲۰۴۶/۱
	راویان این را بظاهر برده اند	هم بران صورت قناعت کرده اند	۲۰۴۹/۱
ب:	گفت پیغمبر که دایم بهر پند	دوفرشته خوش منادی می کنند	۲۲۲۳/۱
پ:	کان رسول حق بگفت اندر بیان	اینکه منهومان هما لایشبعان ~	۳۸۸۳/۶
	غیر دنیا پس چه باشد آخرت	کت کند زینجا و باشد رهبرت	۳۸۸۶/۶
	خواب بیداریست چون با دانشست	وای بیداری که با نادان نشست	۳۹/۲
	این همه علم بنای آخرست	که عماد بود گاو و اشترست	۱۵۱۸/۴
ت:	از دم حبّ الوطن بگذر مه ایست	که وطن آن سوست جان این سوی نیست	۲۲۱۱/۴
ث:	شاور وهُنَّ پس آنگه خالفوا	اِنَّ مَن لَم یَعصِهِنَّ تالِفُ ~	۲۹۵۶/۱
	مشورت با نفس خویش اندرفعال	هرچه گوید عکس آن باشد کمال	۲۲۷۵/۲

	نفس خود را زن شناس از زن بتر	زانکه زن جزو یست نفست کلّ شر	۲۲۷۲/۲
ج:	چون پی یسکن الیهاش آفرید	کی تواند آدم از حوّا برید	۲۴۲۶/۱
	گفت پیغمبر که زن بر عاقلان	غالب آید سخت و برصاحبدلان	۲۴۲۳/۱
	کم بودشان رقت و لطف و وداد	زآنکه حیوانیست غالب برنهاد	۲۴۳۵/۱
۲۲۴ الف:	چون پیمبر گفت مؤمن مزهرست	درزمان خالیی ناله گرست	۴۲۱۳/۶
ب:	چشم مهتر چون به آخر بود جفت	پس بدان دیده جهان را جیفه گفت ~	۳۴۷۵/۶
پ:	مال را کز بهردین باشی حمول	نعم مال صالح خواندش رسول ~	۹۸۴/۱
۲۲۵ ب:	هین مکن خود را خصی رهبان مشو	زآنکه عفت هست شهوت را گرو	۵۷۷/۵
	رنج بدخو یان کشیدن زیر صبر	منفعت دادن به خلقان همچو ابر	۴۸۱/۶
پ:	مرغ گفتش خواجه درخلوت مه ایست	دین احمد را ترهّب نیك نیست ~	۴۷۸/۶
ت:	آن یکی آمد درِ یاری بزد	گفت یارش کیستی ای معتمد	۳۰۵۶/۱
۲۲۶ ت:	می نماید اعتقاد و گاه گاه	آن رگ فلسف کند رو یش سیاه	۳۲۸۶/۱
	گرفروماندی زدفع خصم خویش	مذهب ایشان برافتادی ز پیش ~	۳۲۱۵/۵
ث:	پوزبند وسوسه عشقست و بس	ورنه کی وسواس را بستست کس	۳۲۳۰/۵
ج:	بهر این گفت آن نبی مستجیب	رمز آلاسلام فی الدنیا غریب ~	۹۲۵/۵
۲۲۷ الف:	عهد عیسی بود و نوبت آن او	جان موسی او و موسی جان او ~	۳۲۵/۱
	در میان امت مرحوم باش	سنت احمد مهل محکوم باش	۴۸۳/۶
ب:	امت مرحومه زین روخواندمان	آن رسول حق و صادق در بیان	۳۱۲۰/۱
	ظاهر آن شاخ اصل میوه است	باطناً بهر ثمر شد شاخ هست ~	۵۲۲/۴
پ:	مصطفی زین گفت کآدم و انبیا	خلف من باشند درز یرلوا	۵۲۵/۴
ت:	بهراین فرمود پیغمبرکه من	همچو کشتی ام به طوفان زمن ~	۵۳۸/۴
ج:	این چنین شه رازلشکر زحمتست	لیك همره شد جماعت رحمتست	۳۰۱۷/۱
	رازگو یان بازبان و بی زبان	الجماعه رحمه را تأو یل دان	۲۶۳۶/۶
	برمسلمانان نمی آری تورحم	مؤمنان خو یشند و یك تن شحم ولحم	۳۲۴۷/۴
	مؤمنان معدود لیك ایمان یکی	جسمشان معدود لیکن جان یکی	۴۰۸/۴
	مؤمنان آیینهٔ همدیگرند	این خبرمی از پیمبرآورند	۱۳۲۸/۱
	گرنه کوری این کبودی دان زخو یش	خو یش را بد گومگوکس را تو بیش ~	۱۳۳۰/۱
چ:	پیش چشمت داشتی شیشهٔ کبود	زان سبب عالم کبودت می نمود	۱۳۲۹/۱
	نه نجومست ونه رملست و نه خواب	وحی حق والله اعلم بالصواب	۱۸۵۲/۴
	نیست آن یَنظُر بنورالله گزاف	نور ربانی بود گردون شکاف	۳۴۰۰/۴

ح:	گفت پیغمبر که هست از امتم	کو بودهم گوهر و هم همتم	۳۴۶۲/۱
۲۲۸ پ:	ما عیال حضرتیم و شیرخواه	گفت الخلق عیالٌ للاله	۹۲۷/۱
	آن رسول حق قلاوزسلوك	گفت الناس علی دین الملوك	۱۵۹۳/۵
ت:	تابگفته مصطفی شاه نجاح	الشماحُ یااُولی النُّعمیٰ رَباح	۳۵۷۲/۶
	ما نَقَص مالٌ مِن الصَّدَقات قط	انماالخیرات نِعمَ المرتَبط	۳۵۷۲-۳/۶
	مصطفی کرد این وصیّت بابنون	اطعموا الاذناب ممّا تأکلون	۳۹۷۵/۶
۲۲۹ الف:	کزاگر گفتن رسول باوفاق	منع کرد و گفت آن هست ازنفاق	۷۳۷/۲
	درحدیث آمد که تسبیح ازر یا	همچو سبزهٔ گولخن دان ای کیا	۱۰۱۷/۲
ب:	آنچنان که گفت پیغمبر زنور	که نشانش آن بودانـدرصدور	۳۰۸۲/٤
	لاجرم کافر خورد در هفت بطن	دین ودل باریك ولاغر زفت بطن ~	۶۳/۵
پ:	از صحابه خواجه‌یی بیمار شد	وندران بیماریش چون تار شد	۲۱٤۱/۲
	دید پیغمبر یکی جوقی اسیر	که همی بردند و ایشان درنفیر	٤٤۷۳/۳
	ورندانی این دو فکرت از گمان	لاخلا به گوی و مشتاب و مران	۳٤۹۳/۳
	در بُیوع آن کن تو از خوف غِرار	که رسول آموخت سه روز اختیار	۳۵٤۳/۶
۲۳۰ الف:	آدمی رااو به خویش اسما نمود	دیگران را زآدم اسما می گشود	۱۹٤۳/۱
	گفت پیغمبر که نفحتهای حق	اندرین ایام می‌آرد سبق ~	۱۹۵۱/۱
ب:	چون خری پابسته تُندد ازخری	هردو پایش بسته گردد برسری	۱٤۹۵/٤
	در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید	۱٤۹۷/٤
پ:	یك گُرُه مستغرق مطلق شدند	همچوعیسی با ملك ملحق شدند	۱۵۰۶/٤
	قسم دیگر با خران ملحق شدند	خشم محض و شهوت مطلق شدند	۱۵۰۹/٤
	مانند یك قسم دگراندر جهاد	نیم حیوان نیم حیّ بارشاد ~	۱۵۳۱/٤
	جامهای زرکشی را بافتن	دُرها از قعر دریا یافتن ~	۱۵۱۵/٤
۲۳۱ ب:	طایفهٔ نخچیر دروادی خوش	بوده‌اند از شیراندرکمکش ~	۹۰۰/۱
	حق قدم بروی نهد از لامکان	آنگه او ساکن شود از کن فکان	۱۳۸۱/۱
	سهل شیری دان که صفها بشکند	شیر آنست آنکه خود را بشکند	۱۳۸۹/۱
پ:	بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی ~	۱۵٤۷/۱
	جملهٔ عالم زان غیور آمد که حق	برد در غیرت برین عالم سبق	۱۷۶۳/۱
ت:	بود شخصی مفلسی بی خان ومان	مانده درزندان و بندبی امان ~	۵۸۵/۲
	هیچ کنجی بی دد و بی دام نیست	جز به خلوتگاه حق آرام نیست	۵۹۱/۲
	واللّه از سوراخ موشی در روی	مبتلای گربه چنگالی شوی	۵۹۳/۲

	دید موسی یک شبانی را به راه	کوهمی گفت ای گزیننده اله ~	۱۷۲۰/۲
	ما زبان را ننگریم و قال را	مادرون را بنگریم و حال را	۱۷۵۹/۲
ث:	ای ضیاء الحق حسام الدین بیار	این سوم دفتر که سنت شد سه بار	۱/۳
ج:	خلق ما بر صورت خود کرد حق	وصف ما از وصف او گیرد سبق	۱۱۹۴/۴
چ:	پادشاهی داشت یک برنا پسر	باطن و ظاهر مزیّن از هنر ~	۳۰۸۵/۴
	گفت روهر که غم دین برگزید	باقی غمها خدا از وی برید	۳۱۳۷/۴
ح:	آمده اول به اقلیم جماد	وزجمادی درنباتی اوفتاد ~	۳۶۳۷/۴
	چون ندانستم که آن غم و اعتلال	فعل خوابست و فریبست وخیال	۳۶۵۳/۴
	همچنان دنیا که حلم نایمست	خفته پندارد که این خود دایمست	۳۶۵۴/۴
	این جهان را که بصورت قایمست	گفت پیغمبر که حلم نایمست	۱۷۳۳/۳
خ:	سید ترمد که آنجا شاه بود	مسخرهٔ او دلقک آگاه بود ~	۲۵۱۰/۶
	چون طُمأنینه‌ست صدق با فروغ	دل نیارامد به گفتار دروغ	۲۵۷۶/۶
۲۳۲ ب:	بشنو از اخبار آن صدر صدور	لاصلوة تمّ الاّ بالحضور ~	۳۸۱/۱
	نه تو گفتی قاید اعمی به راه	صد ثواب واجر یابد ازاله	۱۴۶۸/۴
پ:	گفت پیغمبر که رنجوری بلاغ	رنج آرد تا بمیرد چون چراغ ~	۱۰۷۰/۱
	گفت پیغمبر که هستند از فنون	اهل جنّت از خصومتها زبون ~	۴۵۷۱/۳
ت:	زان نبی دنیات را سحّاره خواند	کو به افسون خلق را درچه نشاند	۳۱۹۳/۴
	اکثر اهل الجنّه البُله ای پدر	بهراین گفتست سلطان البشر ~	۱۴۲۰/۴
۲۳۳ ب:	پادشاهی دو غلام ارزان خرید	بایکی زان دو سخن گفت و شنید ~	۸۴۳/۲
	گفت پیغمبر که هر که از یقین	داند او پاداش خود در یوم دین	۸۹۵/۲
	در حدیث آمد که تسبیح از ریا	همچو سبزهٔ گولخن دان ای کیا	۱۰۱۷/۲
پ:	یک حکایت گوش کن ای نیک پی	مسجدی بد بر کنار شهری ~	۳۹۲۲/۳
	در خبر بشنو تو این پند نکو	بین جَنبَیکم لکم اعدی عدو	۴۰۶۶/۳
	گفت پیغمبر که انّ فی البیان	سحر او حق گفت آن خوش پهلوان	۴۰۷۹/۳
	گفت پیغمبر که جاد فی السّلف	بالعطیّه من تیقن بالخلف	۴۱۰۳/۳
	کلّکم راع نبی چون راعیست	خلق مانند رمه او ساعیست	۴۱۴۶/۳
ت:	گفت پیغمبر که هر که سِر نهفت	زود گردد با مراد خویش جفت	۱۷۶/۱
	صوفیان بر صوفیی شنعه زدند	پیش شیخ خانقاهی آمدند ~	۳۵۰۶/۲
	در خبر خیرالامور اوساطها	نافع آمد زاعتدال اخلاطها	۳۵۱۲/۲
	بود شیخی رهنمایی پیش از ین	آسمانی شمع برروی زمین ~	۱۷۷۲/۳
	گفت پیغمبر که روز رستخیز	کی گذارم مُجرمان را اشک ریز	۱۷۸۳/۳
	بود شاهی بود او را بنده‌یی	مرده عقلی بود و شهوت زنده‌یی ~	۱۴۹۰/۴

گفت پیغمبر که احمق هر که هست — او عدوّ ماست و غول رهزنست ۱۹۴۷/۴
سید ترمد که آنجا شاه بود — مسخرهٔ او دلقك آگاه بود ۲۵۱۰/۶
گفت الصّدقه مَرَدٌ للبلا — داوِمَرضاک بصدقه یافتیٰ ۲۵۹۱/۶

ث: طایفهٔ نخچیر در وادی خوش — بوده‌اند از شیر اندر کشمکش ۹۰۰/۱
گوش من لایلدغ المؤمن شنید — قول پیغمبر به جان و دل گزید ۹۰۷/۱
گفت پیغمبر به آواز بلند — با توکل زانوی اشتر ببند ۹۱۳/۱
مال را کز بهر دین باشی حمول — نعم مال صالح خواندش رسول ۹۸۴/۱
جمله گفتند ای حکیم با خبر — الحذر دَع لیس یُغنی عن قدَر ۹۰۸/۱
ماعیال حضرتیم و شیرخواه — گفت الخلق عیالٌ للاله ۹۲۷/۱
گفت پیغمبر بکن ای رای زن — مشورت کالمستشار مؤتمن ۱۰۴۴/۱

۲۳۴ الف: آن یکی در عهد داود نبی — نزد هر دانا و پیش هرغبی ۱۴۵۰/۳
خوی دارم در نماز آن التفات — معنی قرة عینی فی الصّلات ۲۴۰۱/۳

ب: دید موسی یك شبانی را به راه — کوهمی گفت ای گزینندهٔ اله ۱۷۲۰/۲
آنکه گفت انی مرضت لم تعد — من شدم رنجور او تنها نشد ۱۷۳۸/۲
آمد از حق سوی موسی این عتاب — کای طلوع ماه دیده تو زجیب ۲۱۵۶/۲
تاتوانی پامنه اندر فراق — ابغض الاشیاء عندی الطّلاق ۱۷۵۲/۲

پ: در خبر آمد که آن معاویه — خفته بد در قصر در یك زاویه ۲۶۰۴/۲
عجّلوا الطاعات قبل الفوت گفت — مصطفی چون دُرّ معنی می بسفت ۲۶۱۳/۲
قول پیغمبر قبوله یفرض — ان تمارضتم لَدینا تمرضوا ۱۵۸۰/۳

۲۳۵ ب: ابر برناید پی منع زکات — وز زنا افتد وبا اندر جهات ۸۸/۱
پ: بچّه بیرون آر از بیضهٔ نماز — سرمزن چون مرغ بی‌تعظیم وساز ۲۱۷۵/۳
ت: روی نا شسته نبیند روی حور — لاصلوةَ گفت الاّ با لطّهور ۳۰۳۳/۳
ث: گفت پیغمبر که دست هرچه برد — بایدش در عاقبت و اپس سپرد ۵۴۸/۲
مستمع او قایل او بی احتجاب — زانکه الأذنان مِن الرأس ای مُثاب ۱۰۲۴/۶

۲۳۶ الف: همچنانکه گفت آن یار رسول — چون نبی برخواندی برما فصول ۳۲۴۴/۵
انصِتوا یعنی که آبت را بلاغ — هین تلف کم کن که لب خشکست باغ ۳۱۹۹/۵

ب: گفت پیغمبر که جنّت از اله — گرهمی خواهی زکس چیزی مخواه ۳۳۳/۶
پ: لَیسَ یألف لَیسَ یؤلف جسمه — لیس الاّ شُحُّ نفْسٍ قسمه ۳۴۳۵/۵
گشته باشد همچوسگ قی راا کول — مستردٌ نحله برقول رسول ۳۵۴۹/۶

۲۳۷ ب: گفت پیغمبر علی را کای علی — شیر حقی پهلوانی پردلی ۲۹۵۹/۱

	گفت پیغمبر زغیب این را جلی	در مقالات نوادر با علی	۲۷۳/۵
پ:	از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان مطهّر از دغل ~	۳۷۲۱/۱
	چون تو بابی آن مدینهٔ علم را	چون شعاعی آفتاب حلم را	۳۷۶۳/۱
	توترازوی احد خو بوده‌ای	بل زبانهٔ هرترازو بوده‌ای	۳۹۸۲/۱
ت:	زین سبب پیغمبر بااجتهاد	نام خود وان علی مولا نهاد	۴۵۳۸/۶
	کی توان با شیعه گفتن ازعمر	کی توان بربط زدن درپیش کر	۳۲۰۱/۳
	روز عاشورا همه اهل حلب	باب انطاکیه اندرتا به شب ~	۷۷۷/۶
۲۳۹ الف:	این چنین جذ بیست نی هرجذب عام	که نهادش فضل احمد والسّلام	۱۵۶۱/۴
	گنج مخفی بُد ز پری چاك کرد	خاک را تابان‌تر از افلاک کرد ~	۲۸۶۲/۱
	و: کنتُ کنزاً رَحمةً مَخفیّةً	فَابتَعَثتُ اُمّةً مهدیّةً ~	۳۶٤/۲
	و: خانه برکن کزعقیق این یمن	صد هزاران خانه شاید ساختن ~	۲۵٤۰/٤ (ع)
ب:	گفت پیغمبر که شیخ رفته پیش	چون نبی باشد میان قوم خویش	۱۷۷٤/۳
	چون پیمبر گفت مؤمن مِزهَرست	در زمان خالیی ناله گرست	٤۲۱۳/٦
پ:	نه بگفتست آن سِراج امّتان	این جهان و آن جهان را ضَرّتان	۳۲۰۸/٤
۲٤۰ الف:	بهراین فرمود آن شاه نبیه	مصطفی که الولد سرّابیه ~	۳۱۱٦/٤
	پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست	مصطفی فرمود دنیا ساعتیست	۱۱٤۲/۱
ب:	گفت پیغمبرخداش ایمان نداد	هر کراصبری نباشد در نهاد	٦۰۱/۲
	چشم مهتر چون به آخر بود جفت	پس بدان دیده جهان را جیفه گفت	۳٤۷۵/٦
ث:	عقل قربان کن به پیش مصطفی	حَسبیَ اللّه گوکه اللّه‌ام کَفیٰ	۱٤۰۸/٤
۲٤۲ ب:	معصیت کردی به از هر طاعتی	آسمان پیموده‌ای در ساعتی ~	۳۸۳۰/۱
	جمله دانایان همین گفته همین	هست دانا رحمة للعالمین ~	۷۱۷/۱
	هر نفس نومی‌شود دنیا وما	بیخبر از نوشدن اندربقا ~	۱۱٤٤/۱
	کودك اوّل چون بزاید شیرنوش	مدتی خاموش باشد جمله گوش	۱٦۲۳/۱
	دوسرانگشت بردو چشم نه	هیچ بینی از جهان انصاف ده	۱٤۰۱/۱
	ده چراغ ارحاضرآید در مکان	هر یکی باشد بصورت غیرآن	٦۷۸/۱
	گفت شیر آری ولی ربّ العباد	نردبانی پیش پای ما نهاد	۹۲۹/۱
	آب در کشتی هلاك کشتیَست	آب اندر زیر کشتی پشتیَست	۹۸۵/۱
	کوزهٔ سربسته اندر آب زفت	از دل پرباد فوق آب رفت ~	۹۸۷/۱
	این سبب چِبوَد به تازی گورسَن	اندرین چه این رسن آمد به فن	۸٤۷/۱
	زرونقره گر نبودندی نهان	پرورش کی یافتندی زیر کان	۱۷۸/۱
	و: گربصورت آدمی انسان بدی	احمد و بوجهل خود یکسان بدی	۱۰۱۹/۱

	و: جزو یک روز یست پیوسته به کل	ورنه خود باطل بدی بعث رسل	۲۸۱۲/۱
	چونکه کلیّات را رنجست ودرد	جزوایشان چون نباشد روی زرد	۱۲۹۰/۱
پ:	شمس در خارج اگرچه هست فرد	می توان هم مثل او تصویر کرد ~	۱۲۰/۱
	اوّل آنکس کاین قیاسکها نمود	پیش انوار خدا ابلیس بود	۳۳۹۶/۱
	پای استدلالیان چوبین بود	پای چوبین سخت بی تمکین بود	۲۱۲۸/۱
	جز به مصنوعی ندیدی صانعی	برقیاس اقترانی قانعی	۵۶۸/۵
	عمر در محمول ودر موضوع رفت	بی بصیرت عمر در مسموع رفت	۵۶۶/۵
	نفس سوفسطایی آمد می‌زنش	کش زدن سازد نه حجت گفتنش	۳۵۰۰/۲
	هر کسی از ظنّ خود شد یار من	از درون من نجست اسرار من	۶/۱
	و: ازغلط ایمن شوند وازذهول	بانگ مه غالب شود بر بانگ غول	۳۷۶۱/۱
	و: بشکن آن شیشهٔ کبود وزرد را	تا شناسی گرد را ومرد را	۳۹۵۹/۱
ت:	گرچه ازیك وجه منطق کاشفست	لیك از ده وجه پرده و مُکتنفست	۲۹۷۳/۴
	می‌فزاید در وسایط فلسفی	از دلایل باز بر عکسش صفی	۵۶۹/۵

۲۴۳ الف:	خود هنر آن دان که دیدآتش عیان	نه گپ دَلَّ علی النّار الدخان	۲۵۰۵/۶
	چون دلیلت نیست جز این ای پسر	گوه می‌خوردر کمیزی می‌نگر	۲۵۰۷/۶
ب:	ای دلیل تو مثال آن عصا	در کفت دلّ علی عیب العمیٰ	۲۵۰۸/۶
	چشم اگر داری تو کورانه میا	ورنداری چشم دست آورعصا ~	۲۷۶/۳
	دامن او گیر کودادت عصا	درنگر کآدم چها دید از عصیٰ	۲۱۴۰/۱
پ:	آنچه حق آموخت مر زنبور را	آن نباشد شیر را وگور را	۱۰۰۹/۱
ت:	مدح تعریفست وتحریق حجاب	فارغست از شرح و تعریف آفتاب	۸/۵
	جز به مصنوعی ندیدی صانعی	بر قیاس اقترانی قانعی ~	۵۶۸/۵

۲۴۴ ب:	فلسفی از نوع دیگر کرده شرح	باحثی مر گفت او را کرده جرح	۲۹۲۴/۲
	از مفلسف گویم و سودای او	یا زکشتیها و دریاهای او	۲۲۲۳/۶
پ:	من نبینم روی خود را ای شمن	من ببینم روی تو تو روی من	۸۸۳/۲
	تا ببینند مؤمن وگبرو جهود	که درین صندوق جز لعنت نبود	۴۴۸۸/۶
	هر که را آتش پناه و پشت شد	هم مجوسی گشت و هم زردشت شد	۳۹۲۲/۱
	همچو ترسا که شمارد با کشش	جرم یکساله زنا وغل و غش	۳۲۵۷/۵
	قوم عیسی را بُداندر دار وگیر	حاکمانشان ده امیر و دو امیر ~	۴۵۸/۱
	بود در انجیل نام مصطفی	آن سر پیغمبران بحر صفا	۷۲۷/۱
ت:	اختلاف خلق از نام او فتاد	چون به معنی رفت آرام اوفتاد ~	۳۶۸۰/۲

۲٤۵	الف:	این عرضهای نماز و روزه را	چونکه لایبقی زمانَین انتفی ~	۹٤٦/۲
	ب:	برزمین گرنیم گزراهی بود	آدمی بی و هم ایمن می رود	۱۵۵۹/۳
	پ:	صاحب خرمن همی گویدکه هی	ای زکوری پیش تو معدوم شی	۸۰۸/٦
۲٤٦	الف:	نقش باشد پیش نقاش و قلم	عاجز و بسته چو کودك در شکم ~	٦۱۱/۱
		این معیّت با حقست وجبرنیست	این تجلّی مهست این ابر نیست	۱٤٦٤/۱
		اختیاری هست ما را بی گمان	حس را منکر نتانی شد عیان	۲۹٦۷/۵
		گرهمی دانی ره نیکوپرست	ورندانی چون بدانی کاین بَدست ~	۱۳٤٤/٤
	پ:	در خرد جبر از قدررسواترست	زانکه جبری حسّ خودرا منکرست	۳۰۰۹/۵
		درهران کاری که میلست بدان	قدرت خود را همی بینی عیان ~	٦۳۵/۱
		جبر توخفتن بود در ره مخسپ	تا ببینی آن درو درگه مخسپ	۹٤۰/۱
	ث:	پس تسفسط آمد این دعوی جبر	لاجرم بدتر بود زین روزگبر	۳۰۱۵/۵
		حسرت وزاری گه بیماریَست	وقت بیماری همه بیداریَست	٦۲۳/۱
	ج:	گر بپرّانیم تیر آن نی زماست	ما کمان و تیراندازش خداست	٦۱٦/۱
	چ:	درك وجدانی به جای حس بوَد	هر دو دریك جدول ای عم می رود ~	۳۰۲۲/۵
۲٤۷	الف:	مرمغی را گفت مردی کای فلان	هین مسلمان شو بباش از مؤمنان ~	۲۹۱۲/۵
		من اگر ننگ مغان یا کافرم	آن نیم که بر خدا این ظن برم	۲۹۳۰/۵
		آنکه او خواهد مراد اوشود	از که کارمن دگر نیکو شود ~	۲۹۳٦/۵
	ب:	این بود تأویل اهل اعتزال	وان آنکس کو ندارد نورحال	۱۰۲۷/۳
		چون اَبیتُ عند ربّی فاش شد	یطعم و یسقی کنایت زآش شد	۳۷٤۰/۱
۲٤۸	الف:	گر نبودی حسّ دیگر مر ترا	جز حس حیوان زبیرون هوا	٦٦/۲
	ب:	چشم حس را هست مذهب اعتزال	دیدهٔ عقلست سنّی در وصال	٦۱/۲
	پ:	فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسهٔ تأویلها نربایدت	۱۰۲۲/۳
	ت:	اختلاف عقلها در اصل بود	بروفاق سنّیان باید شنود	۱۵۳۹/۳
	ح:	این نجوم وطب وحی انبیاست	عقل و حس را سوی بی سوره کجاست	۱۲۹٤/٤
۲٤۹	الف:	از توای بی نقش با چندین صور	هم مشبّه هم موحّد خیره سر	۵۷/۲
		کای سجودم چون وجودم ناسزا	مر بدی را تو نکویی ده جزا	۱۸۰۲/۲
	پ:	دید موسی یك شبانی را به راه	کوهمی گفت ای گزیننده اله ~	۱۷۲۰/۲
		ما بری از پاك و ناپاکی همه	از گرانجانی و چالاکی همه ~	۱۷۵۵/۲
		از توی بی نقش با چندین صور	هم مشبّه هم موحّد خیره سر	۵۷/۲

۲۵۰ الف: از خدا می خواه تا زین نکته ها — درنلغزی ورسی در منتها — ۴۲۰۹/۳

پ: این آنا هو بود در سِرای فضول — زاتحادنور نه از رای حلول — ۲۰۳۸/۵

بنگراندر نخّودی در دیگ چون — می جهد بالا چو شد زآتش زبون ~ — ۴۱۵۹/۳

از خدا می خواه تا زین نکته ها — در نلغزی و رسی در منتها — ۴۳۰۹/۳

۲۵۱ ب: باشریف آن کرد مرد ملتجی — که کنند با آل یاسین خارجی ~ — ۲۲۰۳/۲

من چواسماعیلیانم بی حذر — بل چو اسماعیل آزادم زسر — ۴۱۰۱/۳

هریکی چون ملحدان گرده کوه — کاردمی زد پیر خود را بی ستوه — ۲۱۲۷/۴

ازفدایی مردمان را حیرتیست — هر یکی از ما فدایی سیرتیست — ۳۵۴۲/۵

ت: شد محمّد الپ الغ خوارزمشاه — در قتال سبزوار پُر پناه ~ — ۸۴۵/۵

گرعمرنامی تواندر شهر کاش — کس بنفروشدبه صددانگت لواش ~ — ۳۲۲۰/۶

روز عاشورا همه اهل حلب — باب انطاکیه اندر تا به شب ـ — ۷۷۷/۶

از علی آموز اخلاص عمل — شیر حق را دان مطهّر از دغل ~ — ۳۷۲۱/۱

آنکه او تن را بدین سان پی کند — حرص میری و خلافت کی کند — ۳۹۴۵/۱

خود یکی بوطالب آن عمّ رسول — می نمودش شُنعهٔ عربان مَهول ~ — ۱۹۴/۶

۲۵۲ الف: کوری ایشان درون دوستان — حق برویانید باغ و بوستان — ۱۰۲۱/۱

ب: آنچنان معمور و باقی داشتت — تا که دهری از ازل پنداشتت — ۲۳۱۸/۲

آدمی داند که خانه حادثست — عنکبوتی نه که دروی عابثست — ۲۳۲۰/۲

پشّه کی داند که این باغ از کیَست — کو بهاران زاد مرگش در دیَست — ۲۳۲۱/۲

پ: فلسفیی گفت چون دانی حدوث — حادثِی ابر چون داند غُیوث — ۲۸۳۴/۴

۲۵۳ الف: می فزاید در وسایط فلسفی — ازدلایل باز بر عکسش صفی — ۵۶۹/۵

ب: آن حکیمك و هم خواند ترس را — فهم کژ کردست او این درس را — ۲۲۱۸/۶

چون حکیمك اعتقادی کرده است — کآسمان بیضه زمین چون زرده است — ۲۴۸۲/۱

پ: ای برادر برتو حکمت جاریه ست — آن زابدالست و برتو عاریه ست — ۳۲۵۵/۱

همچو آهن ز آهنی بی رنگ شو — در ریاضت آینهٔ بی زنگ شو ~ — ۳۴۵۹/۱

آشنا هیچست اندر بحرروح — نیست اینجا چاره جز کشتی نوح — ۳۳۵۷/۴

بند معقولات آمد فلسفی — شهسوار عقل عقل آمد صفی — ۲۵۲۷/۳

عقل عقلت مغز و عقل تست پوست — معدهٔ حیوان همیشه پوست جوست — ۲۵۲۸/۳

ای ببرده عقل هدیه تااله — عقل آنجا کمترست از خاك راه — ۵۶۸/۴

ث: مرغ بربالا پَران و سایه اش — می دود برخاك پَران مرغ وش — ۴۱۷/۱

۲۵٤ پ:	حرف وصورت وگفت را برهم زنم	تا که بی این هرسه با تودم زنم	١٧٣٠/١
۲۵۵ الف:	ای دوای نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون وجالینوس ما	٢٤/١
	مهر حق برچشم و برگوش خِرد	گرفلاطونست حیوانش کند	١٩٢٣/٤
پ:	ما عدمهاییم و هستیهای ما	تو وجود مطلقی فانی نما	٦٠٢/١
	و: هستها راسوی پس افکنده اند	نیستها را طالبند و بنده اند	١٣٦٦/٦
	و: ازوجودی ترس کاکنون درو یی	آن خیالت لاشَی و تولا شَیی	١٤٤٧/٦
	جسم سایهٔ سایهٔ دلست	جسم کی اندر خور پایهٔ دلست	٣٣٠٧/٦
	جنس رابین نوع گشته در روش	غیبها بین عین گشته در رهش	٢٥٨٢/٢
	و: عین آتش در اثیر امد یقین	پرتو و سایهٔ ویَست اندرزمین	٤٢٢٢/٣
ت:	آن همه اندیشهٔ پیشانها	می شناسد از هدایت جانها	١٦٨٤/١
مقایسه شودبا:	چه عجب گر روح موطنهای خویش	که بدستش مسکن و میلاد پیش	٣٦٣٢/٤
	گر بصورت وانماید عقل رو	تیره باشد روزپیش نور او	٢١٨١/٤
۲۵٦ الف:	آب مُبْدَل شد درین جو چندبار	عکس ماه و عکس اختر برقرار	٣١٧٨/٦
	عمر همچون جوی نونو می رسد	مستمری می نماید در جسد ~	١١٤٥/١
ب:	پس حکیمان گفته اند این لحنها	ازدوار چرخ بگرفتیم ما ~	٧٣٣/٤
	آن یکی با شمع برمی گشت روز	گردِ بازاری دلش پُر عشق و سوز	٢٨٨٧/٥
پ:	زان حدیث تلخ می گویم ترا	تازتلخیها فروشویم ترا	٤١٩٣/٣
	لیک ننماید چو شیرینست مدح	بد نماید زانکه تلخ افتاد قدح	١٨٦٢/١
ت:	گرجنین را کس بگفتی در رحم	هست بیرون عالمی بس منتظم ~	٥٣/٣
۲۵۷ الف:	گفت جالینوس بااصحاب خود	مرمرا تاآن فلان دارو دهد	٢٠٩٥/٢
	پس چنین گفتست جالینوس مِه	آنچه عادت داشت بیمار آنش ده	٢٧٦/٤
	آنچنانکه گفت جالینوس راد	از هوای این جهان واز مراد	٣٩٦٠/٣
	راضیم کزمن بماند نیم جان	که زکون استری بینم جهان	٣٩٦١/٣
	ورزجالینوس این گفت افتراست	پس جوابم بهر جالینوس نیست	٣٩٧٥/٣
۲۵۸ پ:	وانکه او آن نور را بینا بوَد	شرح او کی کار بوسینا بود	٥٠٦/٤
ت:	چون حکیمک اعتقادی کرده است	کآسمان بیضه زمین چون زرده است ~	٢٤٨٢/١
ث:	رفت درویشی زشهر طالقان	بهرصیت بوالحسین خارقان	٢٠٤٤/٦
چ:	آن حکیمی را که جان از بندتن	بازرست و شد روان اندرچمن ~	٢١٨٨/٦
ح:	حکمت حق درقضا ودرقدر	کرد مارا عاشقان یکدیگر	٤٤٠٠/٣
	و: گرنبودی عشق هستی که بدی	کی زدی نان برتو وکی تو شدی	٢٠١٢/٥

	و: دور گردونها ز موج عشق دان	گر نبودی عشق بفسردی جهان	۳۸۵۴/۵
۲۵۹ الف:	درچنان ننگی وآنگه این عجب	فخردین خواهد که گویندش لقب	۱۳۵۰/۱
	اندرین بحث ارخرد ره بین بدی	فخر رازی رازدان دین بدی	۴۱۴۴/۵
ب:	پس بکوشی و به آخراز کلال	هم توگویی خویش کالعقل عقال	۳۳۵۳/۴
	صبرکن در موزه دوزی تو هنوز	وربوی بی صبر گردی پاره دوز	۳۳۵۱/۴
۲۶۰ الف:	فلسفی کو منکر حنّانه است	از حواس اولیا بیگانه است	۳۲۸۰/۱
	آنکه او را نبود از اسرار داد	کی کند تصدیق او نالۀ جماد	۲۱۲۲/۱
	پس چرا علمی بیاموزی به مرد	کش ببباید سینه را زان پاک کرد	۱۱۲۶/۳
	هم زبیم معجزات انبیا	سرکشیده منکران زیر گیا ـ	۲۱۴۷/۱
ب:	حکمت دنیا فزاید ظنّ و شك	حکمت دینی پرد فوق فلک	۳۲۰۳/۲
۲۶۱ ب:	لعل او گویا ز یاقوت القلوب	نه رساله خوانده نه قوت القلوب	۲۶۵۳/۶
	و: بستۀ شیرزمینی چون حبوب	جوفطام خویش از قوت القلوب	۱۲۸۵/۳
	بندگان خاص علاّم الغیوب	درجهان جان جواسیس القلوب	۱۴۷۸/۲
	و:حاجتش ناید به فعل وقول خوب	احذرو هم هم جواسیس القلوب	۲۴۰/۵
	تادو پر باشی که مرغ یک پره	عاجز آمد از پریدن ای سَرَه	۱۵۵۴/۲
پ:	اُقتلونی یا ثِقاتی لایما	اِنّ فی قتلی حیاتی دایما	۳۹۳۴/۱
	و: تا ززخم لخت یابم من حیات	چون قتیل از گاو موسی ای ثِقات	۱۴۳۷/۲
	و: اُقتلونی اُقتلونی یاثِقات	اِنّ فی قتلی حیاتا فی حیات	۳۸۳۹/۳
	و:هستی حیوان شد از مرگ نبات	راست آمد اُقتلونی یاثقات ـ	۴۱۸۶/۳
	و:موت راازغیب می کرد اوکدی	اِنّ فی موتی حیاتی می زدی	۲۶۷۵/۵
	و:وان عنایت هست موقوف ممات	تجربه کردند این ره را ثقات	۳۸۴۰/۶
	و:عمرهابرطبل عشقت ای صنم	اِنّ فی موتی حیاتی می‌زنم	۴۰۶۲/۶
	خطوتینی بود این ره تا وصال	مانده‌ام در ره زشستت شصت سال	۱۵۴۹/۴
	کان خدای خوب کار بردبار	هدیه ها را می دهد در انتظار	۱۷۵۰/۵
ت:	سَر امْسَینا لَکُردیّاً بدان	راز اَصْبَحنا عَرابیاً بخوان	۳۴۶۵/۱
	با مریدان آن فقیر محتشم	بایزید آمد که نک یزدان منم	۲۱۰۲/۴
۲۶۲ ب:	زین همه انواع دانش روزمرگ	دانش فقرست ساز راه و برگ	۲۸۳۴/۱
	پس نهانیها به ضدْ پیدا شود	چونکه حق را نیست ضدپنهان بود	۱۱۳۱/۱
پ:	این چنین رخصت بخواندی دروسیط	یابُدست این مسئله اندرمحیط	۲۲۱۰/۲
ت:	ورمثالی خواهی ازعلم نهان	قصه گو از رومیان و چینیان ـ	۳۴۶۶/۱

	مورکی با کاغذی دید او قلم	گفت با موری دگر این راز هم ~	۳۷۲۱/٤
	از برای دیدنش مردم بسی	اندران ظلمت همی شد هرکسی	۱۲۶۰/۳
ث:	قلعه ویران کرد و از کافرستد	بعداز ان برساختش صدبرج وسد	۳۱۰/۱
	آب را ببرید وجو راپاك کرد	بعد از ان درجو روان کرد آب خورد	۳۰۸/۱
ج:	آلتِ اِشکار خود جز سگ مدان	کمترك انداز سگ را استخوان	۲۸۷٦/۱
	جنبش خلق از قضا و وعده است	تیزی دندان زسوز معده است	۳۰۷۹/۳
	طفل شد مکتب پی کسب هنر	برامید مرغ با لطف پدر	۲۷۹۲/۱
مقایسه شود با:	که برو کُتّاب تا مرغت خرم	یا مویز وجوز و فستق آورم	۲۵۷۸/٤
	آن یکی افتاد بی هوش وخمید	چونکه دربازار عطّاران رسید ~	۲۵۷/٤
چ:	شه چو حوضی دان و هرسو لولها	وزهمه آب روان چون دولها	۲۸۲۱/۱
	هدچو آن شخص درشت خوش سخن	درمیان ره نشاند او خاربن ~	۱۲۲۷/۲
ح:	آمد از حق سوی موسی این عتاب	کای طلوع ماه دیده تو ز جیب	۲۱۵٦/۲
	از علی آموز اخلاص عمل	شیرحق را دان مطهّر از دغل ~	۳۷۲۱/۱
خ:	مصطفی آمد که سازد همدمی	کَلِّمینی یا حمیراکَلِّمی	۱۹۷۲/۱
	دی سؤالی کرد سائل مرمرا	زانکه عاشق بود او بر ماجرا ~	۱۳٦۲/۳

۲٦۳ ب:	گفت المعنی هوالله شیخ دین	بحر معنیهای ربّ العالمین	۳۳۳۸/۱
ت:	کاین چنین زن راچرااین شیخ دین	دارد اندر خانه یارو همنشین	۲۱۱۹/٦
ج:	پس زمه تاماهی هیچ از خَلق نیست	که به جذب مایه او را حلق نیست	٤۱/۳

۲٦٤ پ:	نیست ذکر بحث و اسرار بلند	که دوانند اولیا آن سوسمند ~	٤۲۳٤/۳
ج:	چون کتاب الله بیامدهم بران	این چنین طعنه زدند آن کافران	٤۲۳۷/۳
	خربطی ناگاه از خرخانه‌یی	سر برون آورد چون طعّانه‌یی	٤۲۳۲/۳

۲٦۵ الف:	خاك شد جان ونشانیهای او	هست بر خاکش نشان پای او	۱۱۷۵/۲
	مهرمومش حاکی انگشتریست	بازآن نقش نگین حاکی کیست	۱۳۲۵/۲
	پیرایشانند کاین عالم نبود	جان ایشان بود در دریای جود	۱٦۸/۲
ب:	در گلستان عدم چون بیخودیست	مستی از سَغراق لطف ایزدیست	۲۹٤۲/۳
	درعدم افشرده بودی پای خویش	که مرا که برکند از جای خویش	۳٦۷۹/۱
پ:	صورتی بود این منی اندرعدم	پیش حق موجود نه بیش و نه کم	۱۲٤۳/۱
	تاعدمها را ببینی جمله هست	هستها را بنگری محسوس پست	۱۳٦۱/٦
	زانکه ماهیات و سرِسرِ آن	پیش چشم کاملان باشدعیان	۳٦۵۱/۳
ت:	ورشوم نومید نومیدی من	عین صنع آفتابست ای حسن	۱۱۱٤/۲
	من تمام این نیارم گفت ازان	منع می‌آید ز صاحب مرکزان	۱٦۸۰/۱

	ای مـحـال وای مُحـال اشراك او	دور ازان دریـا و مـوج پاك او	۲۰۳۱/۶
ث:	ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم	باشما نامحرمان ماخامشیم	۱۰۱۹/۳
	عـالم افسرده‌ست ونام اوجماد	جامدافسرده بود ای اوستاد	۱۰۰۸/۳
	توچه دانی ای غَرارهٔ پرحسد	منّت اورا خدا هم می کشد	۱۴۱۳/۴
ج:	مردمش چون مردمك دیدند خرد	دربزرگی مردمك کس ره نبرد ~	۱۰۰۴/۱
چ:	نقش حق را هم به امر حق شکن	برزجاجهٔ دوست سنگ دوست زن	۳۹۷۹/۱
	چون درآمد عزم داودی به تنگ	که بسازد مسجد اقصی به سنگ ~	۳۸۸/۴
	گفت بی جرمی تو خونها کرده‌ای	خون مظلومان به گردن برده‌ای	۳۹۲/۴
۲۶۶ الف:	ابجد وهوّز چه فاشست و پدید	برهمه طفلان و معنی بس بعید	۲۷۲۸/۱
ب:	شاه احول کرد در راه خدا	آن دو دمساز خدایی را جدا	۳۲۶/۱
	نام احمد نام جمله انبیاست	چونکه صد آمد نَوَدْ هم پیش ماست	۱۱۰۶/۱
	چارکس را داد مردی یك درم	آن یکی گفت این به انگوری دهم ~	۳۶۸۱/۲
پ:	در خبر آمد که آن معاویه	خفته بد در قصر در یك زاویه ~	۲۶۰۴/۲
۲۶۷ ب:	عاشقی بودست درایام پیش	پاسبان عهد اندر عهد خویش ~	۵۹۳/۶
	گردکانی چندش اندرجیب کرد	که توطفلی گیراین می بازنرد	۶۰۲/۶
	میرشد محتاج گرمابه سحر	بانگ زد سنقر هلا بردار سر	۳۰۵۵/۳
	گفت یا عُمَر چه حکمت بود وسِر	حبس آن صافی درین جای کدر ~	۱۵۱۵/۱
	تو که جزوی کارتو بافایده‌ست	پس چرا در طعن کل آری تودست	۱۵۲۳/۱
	راههای آمدن یادت نماند	لیك رمزی برتوبُر خواهیم خواند	۱۲۹۰/۳
	آفتاب و مه چو دوگاو سیاه	یوغ برگردن ببندد شان اله	۱۶۳۲/۲
پ:	گفت فرعونی انا الحق گشت پست	گفت منصوری انا الحق و برست ~	۲۰۳۵/۵
	چون سفالین کوزه‌ها را می خری	امتحانی می کنی ای مشتری	۷۹۲/۳
ت:	تخم بطی گرچه مرغ خانگی	زیرپرّ خویش کردت دایگی	۳۷۶۶/۲
	قلعه ویران کرد و ازکافر ستد	بعد از ان بر ساختش صد برج و سد	۳۱۰/۱
۲۶۸ ب:	آتش عشقست کاندر نی فتاد	جوشش عشقست کاندر می فتاد	۱۰/۱
	عشق باشد لوت و پوت جانها	جوع ازین رو یَست قوت جانها	۳۰۳۴/۳
	ازمحبّت تلخها شیرین شود	از محبّت مسها زرّین شود	۱۵۲۹/۲
	جسم خاك ازعشق برافلاك شد	کوه در رقص آمد و چالاك شد	۲۵/۱
	عشق جوشد بحر را مانند دیگ	عشق ساید کوه را مانند ریگ	۲۷۳۵/۵
پ:	نقش جنسیّت ندارد آب ونان	زاعتبار آخر آن را جنس دان	۸۹۲/۱
ت:	میل اندرمرد وزن حق زان نهاد	تابقا یابد جهان زین اتحاد	۴۴۱۵/۳

	بهر آن میلست در ماده به نر	تابود تکمیل کار همدگر	۴۴۱۴/۳
ث:	خاك گوید خاك تن را بازگرد	ترك جان کن سوی ما آ همچو گرد	۴۴۲۱/۳
۲۶۹ الف:	عشق مستسقیست مستسقی طلب	در پی هم این و آن چون روزوشب	۲۶۷۵/۶
ب:	هیچ عاشق خود نباشد وصل جو	که نه معشوقش بود جویای او	۴۳۹۳/۳
	دلبران را دل اسیر بی دلان	جملهٔ معشوقان شکار عاشقان	۱۷۳۹/۱
	در دل معشوق جمله عاشقست	در دل عذرا همیشه وامقست	۲۶۷۹/۶
	آدمی حیوان نباتی و جماد	هرمرادی عاشق هر بی مراد	۴۴۴۳/۳
	بی مرادان برمرادی می‌تنند	وان مرادان جذب ایشان می کنند	۴۴۴۴/۳
	لیك میل عاشقان لاغرکند	میل معشوقان خوش و خوش فر کند	۴۴۴۵/۳
ج:	این محبت هم نتیجهٔ دانشست	کی گزافه برچنین تختی نشست	۱۵۳۲/۲
	یك عرابی بارکرده اشتری	دو جوال زفت از دانه پُری	۳۱۷۶/۲
	داند او کو نیك بخت و محرمست	زیرکی زابلیس و عشق از آدمست	۱۴۰۲/۴
	برجمادی رنگ مطلوبی چو دید	از صفیری بانگ محبوبی شنید	۱۵۳۴/۲
۲۷۰ پ:	حکمت حق در قضا و در قدر	کرد مارا عاشقان همدگر	۴۴۰۰/۳
۲۷۱ الف:	زانکه عشق مردگان پاینده نیست	زانکه مرده سوی ماآینده نیست	۲۱۷/۱
	این رها کن عشقهای صورتی	نیست بر صورت نه برروی ستی	۷۰۲/۲
ب:	گفت لیلی را خلیفه کان توی	کز تو مجنون شد پریشان وغوی	۴۰۷/۱
	ابلهان گفتند مجنونٌ رازجهل	حسن لیلی نیست چندان هست سهل	۳۲۸۶/۵
پ:	جرعهٔ خاك آمیز چون مجنون کند	مرترا تاصاف او خود چون کند	۳۷۵/۵
	باده از غیبست و کوزه زین جهان	کوزه پیدا باده در وی بس نهان	۳۳۰۵/۵
ت:	زانکه عشق مردگان پاینده نیست	زانکه مرده سوی ماآینده نیست	۲۱۷/۱
	عشق بر مرده نباشد پایدار	عشق را بر حیّ جان افزای دار	۳۲۷۲/۵
	آنچه برصورت تو عاشق گشته ای	چون برون شد جان چرایش هشته ای	۷۰۴/۲
۲۷۲ الف:	درعجوزه جان آمیزش کنیست	صورت گرمابه ها را روح نیست	۱۴۶/۶
ب:	مرغ بر بالا پرّان وسایه اش	می دود برخاك پرّان مرغ وش	۴۱۷/۱
	کاین مدمغ برکه می خندد عجب	اینت باطل اینت پوسیده سبب	۲۸۱۰/۱
پ:	دیو را چون حور بیند او به خواب	پس ز شهوت ریزد او با دیو آب	۴۱۴/۱
	ضعف سربیند ازآن وتن پلید	آه از ان نقش پدید ناپدید	۴۱۶/۱
مقایسه‌شودبا:	زین بتان خلقان پریشان می شوند	شهوت رانده پشیمان می‌شوند	۲۱۳۳/۳

۲۷۳ الف:	عقل جزوی عشق را منکر بود	گرچه بنماید که صاحب سر بود	۱۹۸۲/۱
ب:	عاشق تصویر و وهم خویشتن	کی بود از عاشقان ذوالمنن	۲۷۵۹/۱
	این رها کن عشقهای صورتی	نیست بر صورت نه برروی ستی	۷۰۲/۲
	همچو نوری تافته بر حایطی	حایط آن انوار را چون رابطی ~	۲۱۲۷/۳
	دان که هر مدحی به نورحق رود	برصور واشخاص عاریت بود	۲۱۲۵/۳
پ:	امردی و کوسه‌یی در انجمن	آمدند و مجمعی بد در وطن ~	۳۸۴۳/۶
	همچو امرد که خدا نامش کنند	تا بدین سالوس بدنامش کنند ~	۱۸۷۲/۱
ت:	عاشقان از درد زان نالیده‌اند	که نظر ناجایگه مالیده‌اند ~	۲۲۹/٤
	هردو باهم در خزیدند ازنشاط	جان به جان پیوست آن دم زاختلاط	۲۱۷۵/۵
	کاین شدست از خوی حیوان پاك پاك	پر زعشق و لحم و شحمش زهرناک	۲۷۲۲/۵
	عاشقی گرزین سروگرزان سرست	عاقبت ما را بدان سر رهبرست	۱۱۱/۱
	درهوای عشق حق رقصان شوند	همچو قرص بدربی نقصان شوند	۱۳٤۷/۱
۲۷٤ الف:	بودشاهی درزمانی پیش ازین	ملك دنیابودش وهم ملك دین ~	۳٦/۱
	پادشاهی داشت یك برناپسر	باطن و ظاهر مزیّن از هنر ~	۳۰۸۵/٤
	عشق صورت در دل شهزادگان	چون خلش می کرد مانند سنان ~	۳۷٦۷/٦
	صورت معشوق زوشد در نهفت	رفت و شد بامعنی معشوق جفت ~	٤٦۱۷/٦
ب:	هرچه محسوسست اورد می کند	وانچه ناپیداست مسند می کند ~	۷۰۰/۲
	همچو کوره عشق را سوزید نیست	هرکه او زین کور باشد کوره نیست	۱۳۷۷/۲
۲۷۵ ت:	آن یکی آمد دریاری بزد	گفت یارش کیستی ای معتمد ~	۳۰۵٦/۱
ث:	جسم مجنون را زرنج دوریی	اندر آمد ناگهان رنجوریی	۱۹۹۹/۵
	گفت معشوقی به عاشق زامتحان	درصبوحی کای فلان بن الفلان	۲۰۲۰/۵
ج:	هرکه را جامه زعشقی چاك شد	اوزحرص وجملهٔ عیبی پاك شد	۲۲/۱
چ:	عاشقان جام فرح آنگه کَشند	که به دست خویش خوبانشان کُشند	۲۲۹/۱
	عاشقان اندرعدم خیمه زدند	چون عدم یکرنگ و نفس واحدند	۳۰۲٤/۳
ح:	توهمه کردی نمردی زنده‌ای	هین بمیر ار یارجان بازنده‌ای	۱۲۵۵/۵
۲۷٦ الف:	حاصل آنکه هرکه اوطالب بود	جان مطلوبش درو راغب بود	٤٤٤۲/۳
	غرق حق خواهد که باشد غرق‌تر	همچوموج بحر جان زیروزبر	۱۷٤۵/۱
۲۷۷ الف:	امردی و کوسه‌یی درانجمن	آمدند و مجمعی بد دروطن	۳۸٤۳/٦
ب:	همچو امرد که خدانامش کنند	تابدین سالوس بدنامش کنند	۱۸۷۲/۱
	صوفیی گشته به پیش این لئام	الخیاطه واللواطه والسّلام	۳٦٤/۵

۲۷۸ الف:	چون یُحِبّونَ بخواندی در نُبی	با یُحِبُّهم قرین در مطلبی	۲۱۸۶/۵
	عشق زاوصاف خدای بی‌نیاز	عاشقی بر غیراو باشد مجاز	۹۷۱/۶
ب:	زرّ عقلت ریزه است ای متهم	برقراضه مهر سکّه چون نهم	۳۲۸۷/٤
ت:	آدم خاکی ز حق آموخت علم	تا به هفتم آسمان افروخت علم ~	۱۰۱۲/۱
ث:	بود بازرگان و او را طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی ~	۱۵٤۷/۱
	دربخارا خوی آن خواجیم اجل	بود با خواهندگان حسن عمل	۳۷۹۹/۶
	سِرِّ موتوا قبلَ موتٍ این بود	کز پس مردن غنیمتها رسد	۳۸۳۷/۶
ج:	آن یکی رایار پیش خودنشاند	نامه بیرون کرد و پیش یارخواند ~	۱٤۰٦/۳
	من چوخورشیلم درون نور غرق	می‌ندانم کرد خویش از نورفرق ~	۲٤۰۸/۳
۲۷۹ الف:	وان دگر خود عاشق دایه بود	بی غرض درعشق یکرایه بود	٤۵۹٤/۳
ب:	یا محبّ حق بود لِعَینِه	لاسِواهُ خایفاً مِن بَینِه	٤۵۹۹/۳
پ:	عاشق عشق خدا وانگاه مزد	جبرئیل مؤتمن وانگاه دزد	۲۷۱۸/۵
	زاهد با ترس می‌تازدبه پا	عاشقان پرّان تر از برق وهوا	۲۱۹۲/۵
	سیرعارف هر دمی تاتخت شاه	سیرزاهدهرمهی یک روزه راه	۲۱۸۰/۵
ت:	بندگی کن تا شوی عاشق لَعَل	بندگی کسبیست آید درعمل	۲۷۲۸/۵
	بنده دایم خلعت وادرارجوست	خلعت عاشق همه دیدار دوست	۲۷۳۰/۵
	عاشق حقست او بهر نوال	نیست جانش عاشق حسن و جمال	۲۷۵٦/۱
ث:	ترک سجده ازحسد گیرم که بود	آن حسد از عشق خیزد نزجحود	۲٦٤۲/۲
	علت ابلیس أنا خیری بُدست	و ین مرض درنفس هر مخلوق هست	۳۲۱٦/۱
	داند اوکو نیک بخت و محرمست	زیرکی زابلیس و عشق از آدمست	۱٤۰۲/٤
و:	علم بودش چون نبودش عشق دین	اوندید از آدم الاّنقش طین	۲٦۰/٦
۲۸۰ الف:	پادشاهی داشت یک برنا پسر	باطن و ظاهر مزیّن از هنر ~	۳۰۸۵/٤
ب:	عشق از اوّل چرا خونی بود	تا گریزد آنکه بیرونی بود ~	٤۷۵۱/۳
	تومگو مارا بدان شه بارنیست	باکریمان کارها دشوار نیست	۲۲۱/۱
پ:	ما چونایم و نوا در مازتست	ما چو کوهیم و صدا در مازتست	۵۹۹/۱
ت:	گفت فرعونی أنا الحق گشت پست	گفت منصوری أناالحق و برست	۲۰۳۵/۵
	بامریدان آن فقیر محتشم	بایزید آمد که نک یزدان منم	۲۱۰۲/٤
۲۸۱ الف:	چون حدیث روی شمس الدین رسید	شمس چارم آسمان سر در کشید	۱۲۳/۱
	بازگرد شمس می گردم عجب	هم زفرّ شمس باشد این سبب ~	۱۱۱۰/۲
	گفت یا حادی أنِخ لی ناقتی	جاء اِسعادی و طارت فاقتی ~	۳۱۱۰/٦
ب:	چون حدیث روی شمس الدین رسید	شمس چارم آسمان سردرکشید ~	۱۲۳/۱

		خوشتر آن باشد که سرّ دلبران	گفته آید در حدیث دیگران	۱۳٦/۱
	پ:	در بخارا بندهٔ صدرجهان	متهم شد گشت از صدرش نهان ~	۳٦۸٦/۳
		آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین و چارقش آویخته ~	۱۸٥۷/٥
	ت:	حیرت اندر حیرت آمد این قصص	بیهشی خاصگان اندراخص	۳۸۰٥/٤
		پوزبند وسوسه عشقست و بس	ورنه کی وسواس را بستست کس	۳۲۳۰/٥
	چ:	ای ضیاءالحق حسام‌الدین بگیر	یك دو کاغذ برفزا در وصف پیر	۲۹۳٤/۱
		نور از آنِ ماه باشد وین ضیا	آنِ خورشید این فروخوان از نُبا ~	۱۸/٤
۲۸۲	الف:	آینه‌ت دانی چرا غمازنیست	زانکه زنگار از رخش ممتازنیست	۳٤/۱
	ب:	شادباش ای عشق خوش سودای ما	ای طبیب جملهٔ علتهای ما	۲۳/۱
۲۸۳	چ:	عشقهایی کز پی رنگی بود	عشق نبود عاقبت ننگی بود	۲۰٥/۱
۲۸٤	الف:	بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن	۳٥/۱
		بند بگسل باش آزاد ای پسر	چند باشی بند سیم و بند زر	۱۹/۱
		جمله معشوقست و عاشق پرده‌یی	زنده معشوقشت و عاشق مرده‌یی	۳۰/۱
		هرکسی کو دورماند ازاصل خویش	بازجوید روزگار وصل خویش	٤/۱
	ب:	در بخارا خوی آن خواجیم اجل	بود با خواهندگان حسن عمل	۳۷۹۹/٦
۲۸٥	ت:	این رها کن عشقهای صورتی	نیست بر صورت نه بر روی ستی	۷۰۲/۲
		آنچه محسوسست اگر معشوقه است	عاشقستی هر که او را حسّ هست ~	۷۰٦/۲
		عاشقی گرزین سروگرزان سرست	عاقبت مارا بدان سر رهبرست	۱۱۱/۱
۲۸٦	ث:	این نجوم و طب وَحْی انبیاست	عقل و حس را سوی بی سو ره کجاست	۱۲۹٤/٤
		جملهٔ حرفتها یقین از وَحی بود	اول او لیك عقل آن را فزود	۱۲۹۷/٤
	ج:	حق فرستاد انبیا را با ورق	تاگزید این دانه‌ها را برطبق	۲۸٤/۲
	چ:	این همه علم بنای آخرست	که عماد بود گاو و اشترست	۱٥۱۸/٤
		علم راه حق و علم منزلش	صاحب دل داند آن را یادلش	۱٥۲۰/٤
	ح:	تاتو باشی در حجاب بوالبشر	سرسری در عاشقان کمترنگر ~	۲۷٦۱/٥
		کو زشب مظلم تروتاری ترست	لیك خفاش شقی ظلمت خرست ~	۲۱۸۳/٤
		همچومرغی کو گشاید بند دام	گاه بندد تاشود درفن تمام	۳۷۳٥/۲
	خ:	تاگشاید عقدهٔ اِشکال را	در حدث کردست زرّین بیل را	٥٥۹/٥
	د:	گفت در شطرنج کاین خانهٔ رخست	گفت خانه‌ش از کجا آمد بدست	۳٦۲۷/۲
	ذ:	علم تقلیدی وَبال جان ماست	عاریه‌ست و مانشسته کان ماست	۲۳۲۷/۲

۲۸۷ الف: چون پی دانه نه بهر روشنیست — همچو طالب علم دنیای دنیست ۲/۲۴۳۰
مشتری علم تحقیقی حقست — دایما بازار او با رونقست ۲/۳۲۶۶
ب: باش تا روزی که محمولان حق — اسب تازان بگذرند از نُه طبق ۱/۳۴۳۹
پ: بینی اندر دل علوم انبیا — بی کتاب و بی معُید و اوستا ۱/۳۴۶۱
ت: یک عرابی بارکرده اشتری — دو جوال زفت از دانه پُری ۲/۳۱۷۶

۲۸۸ الف: زین همه انواع دانش روز مرگ — دانش فقرست ساز راه و برگ ۱/۲۸۳۴
آن یکی نحوی به کشتی در نشست — رو به کشتیبان نهاد آن خودپرست ~ ۱/۲۸۳۵
پ: آمد از حق سوی موسی این عتاب — کای طلوع راه دیده تو زجیب ~ ۲/۲۱۵۶

۲۸۹ الف: تو که فرعونی همه مکری وزرق — مرمرا از خود نمی دانی تو فرق ~ ۴/۲۳۹۶
پ: مدتی حس را بشو زآب عیان — این چنین دان جامه شوی صوفیان ۴/۲۳۸۵
موسی و فرعون معنی را رهی — ظاهر آن ره دارد و این بیرهی ۱/۲۴۴۷

۲۹۰ الف: اندر الهیکم بیان این ببین — که شود علم الیقین عین الیقین ۳/۴۱۲۰
ب علم را دو پر گمان را یک پرست — ناقص آمد ظن به پرواز ابترست ۳/۱۵۱۰
گر همهٔ عالم بگویندش توی — بر ره یزدان ودین مستوی ۳/۱۵۱۶
پ: سجدهٔ خلق از زن واز طفل ومرد — زد دل فرعون را رنجور کرد ~ ۳/۱۵۵۵

۲۹۱ الف: از حق انّ الظّنّ لا یغنی رسید — مرکب ظن برفلکها کی دوید ~ ۱/۳۴۴۲
ب: گفت پیغمبر که هست از امتم — کو بود هم گوهر وهم همتم ~ ۱/۳۴۶۲
پ: گرچه نحوو فقه را بگذاشتند — لیک محو و فقر را برداشتند ۱/۳۴۹۷
ت: گفت پیغمبرکه هست از امتم — کو بود هم گوهر و هم همتم ۱/۳۴۶۲
گفت تشنه بوده‌ام من روزها — شب نخفتستم زعشق و سوزها ۱/۳۵۰۲
لیک درکش درنمد آیینه را — گر تجلّی کرد سینا سینه را ۱/۳۵۵۲
آن صفای آینه لاشک دلست — کو نقوش بی عدد را قابلست ۱/۳۴۸۵

۲۹۲ الف: رنج وغم راحق پی آن آفرید — تابدین ضد خوشدلی آید پدید ۱/۱۱۳۰
ب: نقصها آیینهٔ وصف کمال — وان حقارت آینهٔ عزّ و جلال ۱/۳۲۱۰
علت ابلیس انا خیری بدست — وین مرض درنفس هر مخلوق هست ۱/۳۲۱۶
پ: زاهد چندین هزاران ساله را — پوزبندی ساخت آن گوساله را ۱/۱۰۱۴
ت: پنبهٔ آن گوش سِر گوش سَرست — تانگردد این کر آن باطن کرست ~ ۱/۵۶۷

۲۹۳ ب: نشنود آن نغمه‌ها را گوش حس — کز ستمها گوش حس باشد نجس ۱۹۲۰/۱
چشم حس همچون کف دستست و بس — نیست کف را برهمهٔ اودسترس ۱۲٦۹/۳
پ: حسّ دنیا نردبان این جهان — حسّ دینی نردبان آسمان ~ ۳۰۳/۱
چنبرهٔ دید جهان ادراك تست — پردهٔ پاکان حس ناپاك تست ~ ۲۳۸٤/٤
ت: پیل اندرخانهٔ تاریك بود — عرضه را آورده بودندش هنود ۱۲۵۹/۳
خواجهٔ فردا و حالی پیش او — اونمی‌بیند زگنجی یك تسو ۱٦۱۰/۲
چنبرهٔ دید جهان ادراك تست — پردهٔ پاکان حس ناپاك تست ~ ۲۳۸٤/٤

۲۹٤ الف: چشم باز وگوش بازواین ذکا — خیره‌ام در چشم بندیّ خدا ۱۱۰۹/۳
آسمانها و زمین یك سیب‌دان — کز درخت قدرت حق شد عیان ۱۸٦۹/٤
ب: چنبرهٔ دید جهان ادراك تست — پردهٔ پاکان حس ناپاك تست ۲۳۸٤/٤
پ: هیچ نقاشی نگارد زَینِ نقش — بی امید نفع بهر عین نقش ۲۸۸۱/٤
ت: روزدرخوابی مگو کاین خواب نیست — سایه فرعست اصل جز مهتاب نیست ۱۷۳۵/۳
ث: خواست تا او سجده آرد پیش بت — بانگ زد آن طفل کانّی لَم اَمُت ۷۸۵/۱

۲۹۵ الف: هر که او اندر نظر موصول شد — این خبرها پیش او معزول شد ۲۰٦۷/٤
کرد مردی از سخندانی سؤال — حق و باطل چیست ای نیکومقال ۳۹۰۷/۵
ب: روی نفس مطمئنّه در جَسَد — زخم ناخنهای فکرت می کشد ۵۵۷/۵
می‌فزاید در وسایط فلسفی — از دلایل، باز بر عکسش صفی ۵٦۹/۵
ای دلیلت گنده‌تر پیش لبیب — در حقیقت از دلیل آن طبیب ~ ۲۵۰٦/٦
از ستاره دیده تصریف هوا — ناخوشت آید اذاالنجم هویٰ ~ ۹۸/٦
عقده‌یی کان بر گلوی ماست سخت — که بدانی که خسی یا نیکبخت ۵٦۲/۵

۲۹٦ الف: این بدان ماند که شخصی دزد دید — در وثاق اندر پی او می‌دوید ۲۷۹۳/۲
ب: کندن گوری که کمترپیشه بود — کی زفکر و حیله و اندیشه بود ~ ۱۳۰۷/٤
عقل کل را گفت ما زاغَ البصر — عقل جزوی کی کند هرسونظر ۱۳۰۹/٤
پ: عقل مازاغ است نور خاصگان — عقل زاغ استاد گور مردگان ۱۳۱۰/٤
جان که او دنبالهٔ زاغان پَرَد — زاغ او را سوی گورستان برد ۱۳۱۱/٤

۲۹۷ الف: گفت ای شه مژده حاجاتت رواست — گرعزیزی آیدت فردا زماست ~ ٦۳/۱
آن زمان حق بر عمر خوابی گماشت — تا که خویش از خواب نتوانست داشت ~ ۲۱۰٤/۱
آن خیالاتی که دام اولیاست — عکس مه رویان بستان خداست ۷۲/۱
چون تو خُفّاشان بسی بینند خواب — کاین جهان ماندیتیم از آفتاب ۲۰۸۳/٦
ب: پیل باید تا چو خوابداوستان — خواب بیند خطّهٔ هندوستان ~ ۳۰٦۸/٤

		هر کسی شد برخیالی ریش گاو	گشته در سودای گنجی کنجکاو	۳۱۹/۵
		چون درین جو دید عکس سیب مرد	دامنش رادید آن پرسیب کرد ~	۳۱۹۴/۶
	پ:	آنکه برنگذشت اجزاش از زمین	پیش او معکوس و قلماشیست این	۳۸۱۱/٤
	ت:	اولیا اصحاب کهفند ای عنود	در قیام و در تقلّب هُم رقود	۳۱۸۷/۱
		شمّه‌یی زین حال عارف وانمود	خلق را هم خواب حسی درربود	۳۹۵/۱
		تافت نور صبح و ما از نور تو	در صبوحی بامی منصور تو	۱۸۰۹/۱
		مست گشت او باز از ان سغراق زفت	آن وصیت هاش از خاطر برفت	۲۱۰۸/٤
		برکنار بامی ای مست مدام	پست بنشین یا فرودآ والسّلام	۲۱٤۶/٤
۲۹۸	الف:	کلّ عالم صورت عقل کلست	کوست بابای هر آنک اهل قلست	۳۲۵۹/٤
		من که صلحم دایما بااین پدر	این جهان چون جنتستم درنظر	۳۲۶۳/٤
		صلح کن با این پدر عاقی بهل	تاکه فرش زر نماید آب و گل	۳۲۶۱/٤
		من همی بینم جهان را پرنعیم	آبها از چشمه‌ها جوشان مقیم	۳۲۶۵/٤
		همچنان کان زاهد اندرسال قحط	بود او خندان و گریان جملهٔ رهط ~	۳۲٤۲/٤
	پ:	زادِ دانشمند آثار قلم	زادِ صوفی چیست آثار قدم	۱۶۰/۲
		آن یکی رنگی که جوشد آب ازو	سخت کمیابست روآن را بجو	۱۰۶۲/۱
	ت:	منبع حکمت شود حکمت طلب	فارغ آید او زتحصیل و سبب	۱۰۶۳/۱
		لوح حافظ باشی اندر دوروگشت	لوح محفوظ اوست کوزین درگذشت	۱۹۶۳/٤
		عقل تحصیلی مثال جوی‌ها	کان رود درخانه‌یی ازکوی‌ها ~	۱۹۶۷/٤
۳۰۰	الف:	همچنانکه هر کسی در معرفت	می کند موصوف غیبی راصفت	۲۹۲۳/۲
	ث:	از توای بی نقش با چندین صُوَر	هم مشبّه هم موحّد خیره‌سر	۵۷/۲
		گه چنین بنماید و گه ضدّ این	جز که حیرانی نباشد کاردین	۳۱۲/۱
		آن یکی را روی اوشد سوی دوست	وان یکی را روی او خود روی اوست	۳۱٤/۱
		زیرکی بفروش وحیرانی بخر	زیرکی ظنست وحیرانی نظر	۱٤۰۷/٤
		آن یکی مرد دوموآمد شتاب	پیش یك آیینه دار مستطاب ~	۱۳۷۶/۳
		خرّم آن کاین عجزوحیرت قوت اوست	در دوعالم خفته اندر ظلّ دوست	٤۸۲۷/۶
		پس همین حیران وواله باش و بس	تادرآید نصرحق ازپیش و پس	۳۷۵۱/٤
۳۰۱	الف:	پس بصورت عالم اصغر تویی	پس بمعنی عالم اکبر تویی ~	۵۲۱/٤
	ث:	در نُبی بشنو بیانش از خدا	آیت اَشْفَقْنَ اَنْ یَحمِلْنَها ~	۲۰۷/۶
۳۰۲	الف:	ای برادر توهمان اندیشه ای	مابقی تو استخوان وریشه ای	۲۷۷/۲
		آمده اول به اقلیم جماد	وزجمادی درنباتی اوفتاد ~	۳۶۳۷/٤

ب: اوّلم این جزرومدّ از تورسید — ورنه ساکن بود این بحرای مجید ۲۱۰/۶
جمله عالم زاختیار وهست خود — می گریزد درسرمست خود ۲۲۴/۶
درنُبی بشنو بیانش از خدا — آیت اشفقن أن یحمِلْنَها ۲۰۷/۶

۳۰۳ الف: عالم ارهجده هزارست وفزون — نیست این هجده به هرچشمی زبون ۳۷۵۶/۱
پ: چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد — موسیی با موسیی در جنگ شد ۲۴۶۷/۱
و: این عجب کاین رنگ ازبی رنگ خاست — رنگ بابی رنگ چون درجنگ خاست ۲۴۷۰/۱
خلق را برصورت خود کردحق — وصف ما از وصف اوگیرد سبق ۱۱۹۴/۴

۳۰۴ الف: جز به مصنوعی ندیدی صانعی — برقیاس اقترانی قانعی ۵۶۸/۵
ت: دید شخصی فاضلی پرمایه‌یی — آفتابی درمیان سایه‌یی ۶۸/۱

۳۰۵ الف: نه چو معراج بخاری تاسما — بل چو معراج جنینی تانُهیٰ ۵۵۴/۴
کلّ یومٍ هوفی شانٍ بخوان — مرو رابی کارو بی فعلی مدان ۳۰۷۱/۱
ب: از دو پاره پیه این نورروان — موج نورش می زند برآسمان
گوشت پاره که زبان آمد، ازو — می رود سیلاب حکمت همچو جو ۲/۲—۲۴۵۱
پ: گرجنین را کس بگفتی دررحم — هست بیرون عالمی بس منتظم ۵۳/۳
همچنانکه آن جنین را طمع خون — کان غذای اوست دراوطان دون ۶۷/۳
مرگ می دیدم گه زادن زتو — سخت خوفم بود افتادن زتو ۷۹۱/۱
مقایسه شود با: زان رَحِم بیرون‌شدن برتو درشت — می گریزی از زهارش سویِ پشت ۳۴۱۹/۶
ت: نه فطام این جهان ناری نمود — ساکنان رفتند و آن خود نور بود ۴۳۷۲/۳
ث: پس درآدر کارگه یعنی عدم — تابببینی صنع و صانع را به هم ۷۶۲/۲
کارگاه صنع حق چون نیستیست — پس برون کارگه بی‌قیمتیست ۶۹۰/۲
ج: از جمادی مردم ونامی شدم — وزنما مردم به حیوان برزدم ۳۹۰۱/۳
پس عدم گردم عدم چون ارغنون — گویدم کانّا الیه راجعون ۳۹۰۶/۳

۳۰۶ الف: باردیگر از ملك قربان شوم — آنچه اندر وهم ناید آن شوم ۳۹۰۵/۳

۳۰۷ الف: گرچه پنهان خار در آبست پست — چونکه در تو می خلد دانی که هست ۱۰۳۷/۱
ب: صورت بی صورت بی حدّ غیب — زآینهٔ دل دارد آن موسی به جیب ۳۴۸۶/۱
صورتش برخاك و جان برلامکان — لامکانی فوق وَهم سالکان ۱۵۸۱/۱
این جهان از بی جهت پیداشدست — که زبی جایی جهان را جا شدست ۶۸۷/۲
اندرونی کاندرو نهامست ازوست — نیستی کاین هست هامان هست آزوست ۲۰۸۰/۱
برعدم هاکان ندارد چشم وگوش — چون فسون خواند همی آید به جوش ۱۴۴۸/۱

	مُبدِع آمد حق و مبدع آن بود	که برآرد فرع بی اصل و سند	۱۰۲۵/۵
	از عدم هاسوی هستی هرزمان	هست یا رب کاروان درکاروان	۱۸۸۹/۱
	گرنمی‌آید بلی زایشان ولی	آمدنشان از عدم باشد بلی	۲۱۱۱/۱
	و: ازفسون اوعدم‌ها زودزود	خوش معلّق می‌زند سوی وجود	۱۴۴۹/۱
	غیب آینده برایشان گشت فاش	ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش	۱۴۶۷/۱
	یك جهان نیست شکل هست ذات	وان جهان هست شکل بی ثبات	۷۹۵/۱
پ:	در دل نه دل حسدها سرکند	نیست راهست این چنین مضطر کند	۱۲۰۷/۵
	تا عدم‌ها را ببینی جمله هست	هست‌ها را بنگری محسوس پست	۱۳۶۱/۶
	درعدم افشرده بودی پای خویش	که مرا که برکند از جای خویش	۳۶۷۹/۱
	اندرونی کاندرون هامست ازوست	نیستی کاین هست هامان هست ازوست	۲۰۸۰/۱
	جای دخلست این عدم از وی مَرَمْ	جای خرجست این وجود بیش وکم ~	۶۸۹/۲
	صورتی بود این منی اندرعدم	پیش حق موجود نه بیش ونه کم	۱۲۴۳/۱
ت:	کارگاه صنع حق چون نیستیست	پس برون کارگه بی‌قیمتیست	۶۹۰/۲
	پس درآدر کارگه یعنی عدم	تاببینی صنع وصانع رابه هم	۷۶۲/۲
	این معیّت باحقست و جبرنیست	این تجلّی مهست این ابرنیست	۱۴۶۴/۱
۳۰۸ الف:	جان همه روزاز لگدکوب خیال	وز زیان وسود و زخوف وخیال	۴۱۱/۱
	آن خدایی کز خیالی باغ ساخت	وز خیالی دوزخ وجای گداخت	۳۰۴۴/۳
چ:	درقران این جهان با آن جهان	این جهان از شرم می گردد جهان	۲۶/۶
	تنگتر آمد خیالات از عدم	زان سبب باشد خیال اسباب غم	۳۰۹۵/۱
۳۰۹ پ:	باز هستی جهان حسّ و رنگ	تنگتر آمد که زندانیست تنگ	۳۰۹۷/۱
ت:	فلسفی کومنکر حنّانه است	از حواس اولیا بیگانه است	۳۲۸۰/۱
	حسّ خُفّاشت سوی مغرب دوان	حسّ درپاشت سوی مشرق روان	۴۷/۲
ث:	هر دمی ازوی همی آیدالست	جوهرواعراض می گردند هست	۲۱۱۰/۱
۳۱۰ پ:	نایدآن الاّ که برخاصان پدید	باقیان فی لبس من خلق جدید	۲۰۳۶/۱
ث:	گفت پیغمبر صباحی زیدرا	کیف اصبحت ای صحابی باصفا ~	۳۵۰۰/۱
۳۱۱ پ:	مریقین راچون عصاهم حلق داد	تابخورد او هر خیالی راکه زاد	۳۹/۳
	هر خیالی را خیالی می خورد	فکر آن فکر دگر رامی‌چرد ~	۷۲۹/۵
	آکل ومأکول آمد جان عام	همچو آن برّه چرنده از حطام ~	۳۶۰۵/۴
	حلق جان ازفکر تن خالی شود	آنگهان روزیش اجلالی شود	۴۲/۳
	این عجب کاین رنگ از بی رنگ خاست	رنگ بابی رنگ چون درجنگ خاست	۲۴۷۰/۱

	آن جهان جز باقی وآباد نیست	زانکه آن ترکیب از اضداد نیست	۵۶/۶
ت:	جمله عالم آکل و مأکول دان	باقیان را مقبل و مقبول دان	۳۰/۳
	مرغکی اندر شکار کرم بود	گربه فرصت یافت او را در ربود ~	۷۱۹/۵
۳۱۲ الف:	ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم	باشما نامحرمان ماخامشیم	۱۰۱۹/۳
	آن جهان چون ذرّه ذرّه زنده‌اند	نکته دانند و سخن گوینده‌اند ~	۳۵۹۱/۵
	باش تاخورشید حشر آید عیان	تاببینی جنبش جسم جهان ~	۱۰۰۹/۳
	از جمادی عالم جانها روید	غلغل اجزای عالم بشنوید	۱۰۲۱/۳
ب:	بادوخاك و آب وآتش بنده‌اند	بامن و تو مرده با حق زنده‌اند	۸۳۸/۱
پ:	فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسهٔ تأویلها نربایدت	۱۰۲۲/۳
	از جمادی مردم و نامی شدم	وزنما مردم به حیوان برزدم	۳۹۰۱/۳
	وزنباتی چون به حیوانی فتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد	۳۶۳۹/۴
	از خدا می‌خواه تا زین نکته‌ها	در نلغزی و رسی در منتها	۴۲۰۹/۳
ث:	حملهٔ دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک پرّوسر ~	۳۹۰۳/۳
۳۱۳ الف:	از فطام خون غذایش شیر شد	وزفطام شیر لقمه گیرشد	۵۱/۳
	پس حیات ماست موقوف فطام	اندك اندك جهد کن تمّ الکلام	۴۹/۳
ب:	وانکه مردن پیش اوشد فتح باب	سارعوا آید مر اورادرخطاب	۳۴۳۵/۳
	مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی زمردن کم شدم	۳۹۰۲/۳
	هستی حیوان شد ازمرگ نبات	راست آمد اقتلونی یا ثقات	۴۱۸۶/۳
پ:	آب می‌خوردی به بستان سبزوتر	بهراین آتش بُدست آن آبخور	۴۱۶۵/۳
	بنگراندر نخّودی در دیك چون	می‌جهد بالا چوشد زآتش زبون	۴۱۵۹/۳
	گر جدااز باغ آب و گل شدی	لقمه گشتی اندر احیا آمدی	۴۱۸۰/۳
	مرگ شیرین گشت و نقلم زین سرا	چون قفص هشتن پریدن مرغ را	۲۹۵۱/۳
ت:	اوهمی خواهد کزین ناخوش حصص	صدقفص باشد به گرد این قفص	۳۹۵۹/۳
ث:	ور زجالینوس این قول افتریست	پس جوابم بهرجالینوس نیست	۳۹۷۵/۳
	گوشه گوشه می‌جهد سوی دوا	مرگ چون قاضیست و رنجوری گوا ~	۳۹۸۵/۳
	شد هوای مرگ طوق صادقان	که جهودان را بُد این دم امتحان	۳۹۶۷/۱
ج:	همچنین باد اجل با عارفان	نرم وخوش همچون نسیم یوسفان	۸۶۰/۱
	مرگ هریك ای پسر همرنگ اوست	پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست	۳۴۳۹/۳
	همچنانکه آن جنین را طمع خون	کان غذای اوست در اوطان دون	۶۷/۳
	جنبشی اندك بکن همچون جنین	تاببخشندت حواس نوربین ~	۳۱۸۰/۱
چ:	چون جنین بود آدمی بُد خون غذا	از نجس پاکی برد مؤمن کذا	۵۰/۳
ح:	آن دگر گفت ارنبودی مرگ هیچ	که نیرزیدی جهان پیچ پیچ	۱۷۶۱/۵

تادرین سکری از آن سکری تودور — تاازین مستی ازان جامی‌توکور ۵۷۶/۱
از نـوازشـاه آن زارحـنـیـد — درتن خود غیرجان جانی بدید ۴۶۳۸/۶

۳۱۵ الف: گـر بَـرَد مـالـت عـدوی پُرفنی — رهـزنـی را بـرده بـاشـد رهـزنـی ۱۳۴/۲
بـچه می‌لـرزد ازان نیش حجام — مـادر مـشفق دران غم شادکام ۲۴۴/۱
ب: درمقامی هست هم این زهر و مار — ازتصار یف خدایی خوشگوار ~ ۲۵۹۸/۱
آن یکی درچشم تو باشد چومار — هم وی اندرچشم آن دیگر نگار ۶۰۲/۲
پس بدمطلق نباشد درجهان — بد بنسبت باشداین راهم بدان ۶۵/۴
خلق آبی را بود دریا چوباغ — خلق خاکی را بود آن مرگ و داغ ۶۹/۴
منگر ازچشم خودت آن خوب را — بین به چشم طالبان مطلوب را ~ ۷۵/۴
پ: وریکی عیبی بود با صد حیات — برمثال چوب باشد در نبات ۱۹۹۸/۱
باغبان زان می‌برد شاخ مضر — تابیابد نخل قامتها و بر ۳۸۶۸/۱
هست حیوانی که نامش اُشْغُرست — او به زخم چوب زفت و لَمتُرست ~ ۹۷/۴
پوست از دارو بلاکش می‌شود — چون ادیم طایفی خوش می‌شود ~ ۱۰۲/۴
ت: استن این عالم ای جان غفلتست — هوشیاری این جهان را آفتست ۲۰۶۶/۱
چاره نبود هم جهان را ازچمین — لیك نبود آن چمین ماء معین ۱۱۹/۴
زان همی تانی بدادن تن به کار — که بپوشید از توعیبش کردگار ~ ۱۳۳۳/۴
رنج و غم را حق پی آن آفرید — تا بدین ضد خوشدلی آید پدید ۱۱۳۰/۱
ث: زشتی خط زشتی نقاش نیست — بلکه ازوی زشت را بنمود نیست ۱۳۷۳/۳
گفت موسی ای کریم کارساز — ای به یك دم ذکر توعمر دراز ~ ۱۸۱۶/۲
من یقین دانم که عین حکمتست — لیك مقصودم عیان و رؤیتست ۱۸۲۱/۲
گفت موسی ای خداوند حساب — نقش کردی بازچون کردی خراب ۳۰۰۱/۴
بهر اظهارست این خلق جهان — تا نماند گنج حکمت‌ها نهان ۳۰۲۸/۴
ج: حشر تو گوید که سرمرگ چیست — میوه‌ها گویند سر برگ چیست ۱۸۲۵/۲
تـا نـگـیـرد مـادران را درد زه — طـفـل درزهـدان نـیـابـد هیچ ره ۲۵۱۸/۲
چ: ورتو گویی هم بدیها ازویَست — لیک آن نقصان فضل او کیَست ۲۵۳۵/۲
زشت را درغایت زشتی کند — جمله زشتی‌ها به گردش برتند ~ ۲۵۴۰/۲
زانکه بی‌حق باطلی ناید پدید — قلب را ابله به بوی زرخرید ~ ۲۹۲۸/۲
این همه عالم طلبگار خوشند — وزخوش تزویر اندر آتشند ۷۴۳/۲

۳۱۶ الف: عیب باشدکاونبیند جزکه عیب — عیب کی بیند روان پاك غیب ۱۹۹۵/۱
ای بسی ظلمی که بینی درکسان — خوی تو باشد در ایشان ای فلان ۱۳۱۹/۱
در خود آن بدرانمی‌بینی عیان — ورنه دشمن بوده‌ای خود را به جان ۱۳۲۲/۱
ب: گرنگشتی دیو جسم آن راا کول — اسلم الشیطان نفرمودی رسول ۲۸۹/۵

	یك سگست و در هزاران می رود	هر که در وی رفت او او می شود	۶۳۸/۲
	من حسودم از حسد کردم چنین	من عدوّم کار من مکرست و کین	۲۷۸۵/۲
	علّت ابلیس انا خیری بُدست	وین مرض در نفس هرمخلوق هست	۳۲۱۶/۱
ت:	ملك ملك اوست فرمان آن او	کمترین سگ بر در آن شیطان او ~	۲۹۳۹/۵
	گفت اطفال منند این اولیا	در غریبی فرد از کار و کیا	۸۱/۳
	و: ما عیال حضرتیم و شیرخواه	گفت الخلق عیالٌ للاله	۹۲۷/۱
	بردرخرگاه قدرت جان او	چون نباشد حکم را قربان بگو ~	۲۹۴۸/۵
۳۱۷ الف:	بی سبب بیند چو دیده شد گذار	تو که در حسی سبب را گوش دار ~	۱۸۴۲/۲
	در حقیقت خالق آثار اوست	لیك جز علّت نبیند اهل پوست	۳۵۷۴/۳
	و: علّت اولی نباشد دین او	علّت جزوی ندارد کین او	۳۵۷۷/۳
ب:	چون سبب نبود چه ره جوید مرید	پس سبب در راه می باید پدید	۱۵۵۰/۵
	این سببها بر نظرها پرده هاست	که نه هر دیدار صنعش راسزاست	۱۵۵۱/۵
پ:	نزد آنکس که نداند عقلش این	زلزله هست از بخارات زمین	۳۷۲۰/۴
	همچنین می رفت بالا تایکی	مهتر موران فطن بود اندکی ~	۳۷۲۵/۴
	گفت اسبابی پدید آرم عیان	ازتب و قولنج وسرسام و سنان	۱۶۹۷/۵
	گفت یزدان آنکه باشد اصل دان	پس ترا کی بیند او اندر میان	۱۷۱۰/۵
ت:	گردش چرخه رسن را علتست	چرخه گردان را ندیدن زلتست ~	۸۴۸/۱
	زانکه لاشرقیست ولاغربیست او	با منجم روز و شب حربیست او ~	۹۳/۶
	خود مؤثر ترنباشد مه زنان	ای بسانان که ببرّد عرق جان ~	۹۹/۶
ث:	جز خیالی منعقد برشاهراه	تابماند دورغفلت چندگاه	۱۵۵۵/۵
	لیك اغلب برسبب راند نفاذ	تا بداند طالبی جستن مراد	۱۵۴۹/۵
	بی سبب گرعزّ به ما موصول نیست	قدرت از عزل سبب معزول نیست	۱۵۴۶/۵
	خاك از دردی نشیند زیرآب	خاك بین کزعرش بگذشت ازشتاب ~	۱۶۱۶/۲
	آن گمان انگیز را سازد یقین	مهرها رویاند از اسباب کین	۵۴۶/۱
	لقمه یی را کوستون این تنست	دفع تیغ جوع نان چون جوشنست ~	۲۱۷۰/۶
۳۱۸ الف:	آلت حقی تو فاعل دست حق	چون زنم برآلت حق طعن ودق	۳۸۵۳/۱
ب:	احمقانه ازسنان رحمت مجو	زان شهی جوکان بود دردست او	۱۶۸۳/۵(ع)
پ:	انبیا در قطع اسباب آمدند	معجزات خویش برکیوان زدند	۲۵۱۷/۳
	همچنین زآغاز قرآن تاتمام	رفض اسبابست و علّت والسلام	۲۵۲۵/۳
	سنگ و آهن خود سبب آمد ولیك	تو به بالا ترنگرای مردنیك ~	۸۴۲/۱
	عادت خود را بگردانم به وقت	این غبار ازپیش بنشانم به وقت	۱۶۲۷/۲
	گه چنین بنماید وگه ضد این	جز که حیرانی نباشد کار دین	۳۱۲/۱

۳۱۹ الف:	سوی آهو یی به صیدی تاختی	خو یش را توصید خوکی ساختی -	۳۶۸۴/۶
	در سبب چون بی مرادت کرد رب	پس چرا بدظن نگردی درسبب	۳۶۸۷/۶
ب:	آن طبیبان آنچنان بندهٔ سبب	گشته اند ازمکر یزدان محتجب	۳۶۷۹/۶
	ازقضا سرکنگبین صفرا نمود	روغن بادام خشکی می فزود	۵۳/۱
پ:	خود نگفته کاین مُبدّل تاکیَست	نیست پیدا او مگر افلاکیست	۳۶۸۲/۶
ت:	آب از جوشش همی گردد هوا	وان هوا گردد زسردی آبها -	۳۱۵۱/۳
ث:	ترك استثنا مرادم قسوتیست	نی همین گفتن که عارض حالتیست	۴۹/۱
	سرّ استثناست این حزم و حذر	زانکه خر را بُز نماید این قدر	۳۶۹۲/۶
	چشم او ماندست درجوی روان	بیخبر از ذوق آب آسمان	۳۷۸۵/۲
۳۲۰ الف:	دریکی گفته که امرونهی هاست	بهر کردن نیست شرح عجزماست	۴۷۰/۱
	تو معسّر از میسّر بازدان	عاقبت بنگر جمال این و آن	۴۸۹/۱
ب:	ناله می کن کای توعلام الغیوب	زیر سنگ مکر بد ما را مکوب	۱۱۹۶/۱
	و: چون شدی درخوی دیوی استوار	می گریزد از تو دیو ای نابکار	۱۸۷۶/۱
پ:	تا که عجزخود ببینم اندران	قدرت حق را بدانم آن زمان	۴۷۱/۱
	گر بپرّانیم تیر آن نی زماست	ما کمان وتیراندازش خداست	۶۱۶/۱
	یك سبد پُرنان ترا برفرق سر	تو همی خواهی لب نان دربدر	۱۰۷۳/۵(ع)
۳۲۱ الف:	لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد	و انکه عاشق نیست حبس جبر کرد	۱۴۶۳/۱
	بنده آزادی طمع دارد زجد	عاشق آزادی نخواهد تا ابد	۲۷۲۹/۵
ب:	اختیاروجبرایشان دیگرست	قطره ها اندر صدفها گوهرست	۱۴۶۸/۱
پ:	زاری ماشد دلیل اضطرار	خجلت ما شد دلیل اختیار	۶۱۸/۱
	زجر استادان و شاگردان چراست	خاطر از تدبیرها گردان چراست	۶۲۰/۱
ت:	پس یقین گشت این که بیماری ترا	می ببخشد هوش و بیداری ترا	۶۲۷/۱
ث:	گر زجبرش آگهی زاریت کو	بینش زنجیر جبّاریت کو	۶۳۰/۱
	گر بگویند آنچه می خواهد وزیر	خواست آنِ اوست اندر داروگیر	۳۱۱۷/۵
	چون زترك فكر این عاجز شدی	از گنه آنگاه هم عاجز بدی	۱۳۴۶/۴
	خواجه چون بیلی به دست بنده داد	بی زبان معلوم شد او رامراد	۹۳۲/۱
ج:	قدرت خودبین که این قدرت ازوست	قدرت تو نعمت اودان که هوست	۴۷۳/۱
	درهران کاری که میلت نیست وخواست	اندران جبری شدی کاین ازخداست	۶۳۶/۱
چ:	آن یکی می رفت بالای درخت	می فشاند او میوه را دزدانه سخت	۳۰۷۷/۵
	درخرد جبر از قدر رسواترست	زانکه جبری حسّ خود را منکرست	۳۰۰۹/۵
۳۲۲ الف:	جملهٔ قرآن امرونهیّست ووعید	امر کردن سنگ مرمر را که دید؟	۳۰۲۶/۵

	مصراع اول	مصراع دوم	مرجع
	گر زسقف خانه چوبی بشکند	بر تو افتد سخت مجروحت کند	
	هیچ خشمی آیدت بر چوب سقف	هیچ اندر کین او باشی تووقف	۳۰۴۱-۲/۵
	کای غلام بسته دست اشکسته پا	نیزه برگیر و بیا سوی وغا	۳۰۳۰/۵
	گاو گر یوغی نگیرد می‌زنند	هیچ گاوی که نپرّد شد نژند	۳۱۰۲/۵
ب:	احتمال عجز از حق راندی	جاهل و گیج و سفیهش خواندی	
	عجز نبود از قدر ور گر بود	جاهلی از عاجزی بدتر بود	۳۰۳۲-۳/۵
پ:	که کسی ناخواه او ورغم او	گردد اندر ملکت او کامجو	۲۹۳۱/۵
ت:	درک وجدانی به جای حس بود	هردو در یک جدول ای عم می‌رود	۳۰۲۲/۵
ث:	فعل را در غیب اثرها زادنیست	وان موالیدش به حکم خلق نیست	
	بی‌شریکی جمله مخلوق خداست	آن مُوالید ازچه نسبت شان به ماست	۱۶۶۱-۲/۱
	زید پرّانید تیری سوی عَمرو	عَمرو را بگرفت تیرش همچو نَمر	۱۶۶۳/۱
	زان موالید وَجَع چون مُرد او	زید رامی زین سبب قتّال گو	۱۶۶۶/۱
	همچنین کشت و دم و دام وجماع	آن موالیدست حق را مستطاع	۱۶۶۸/۱
	نکته‌یی کان جست ناگه از زبان	همچو تیری دان که جست آن ازکمان	۱۶۵۸/۱
۳۲۳ ت:	تو که جزوی کارتو بافایده‌ست	پس چرا در طعن کُل آری تودست	۱۵۲۳/۱
	گفت موسی ای خداوند حساب	نقش کردی باز چون کردی خراب	۳۰۰۱/۴
ث:	فایدهٔ هر ظاهری خود باطنست	همچو نفع اندر دواها کامنست	۲۸۸۰/۴
ج:	با قضا پنجه مزن ای تندوتیز	تا نگیرد هم قضا با توستیز	
	مرده باید بود پیش حکم حق	تا نیاید زخم از ربّ الفلق	۹۱۰-۱۱/۱
	بلکه تحریضست بر اخلاص وجد	که دران خدمت فزون شو مستعد	۳۱۱۲/۵
	همچنین تأویل قد جفّ القلم	بهر تحریضست بر شغل اهم	۳۱۳۱/۵
چ:	دی سؤالی کرد سائل مرمرا	زانکه عاشق بود او بر ماجرا	۱۳۶۲/۳
	گفتمش این کفر مقضی نه قضاست	هست آثار قضا این کفر راست	۱۳۶۷/۳
۳۲۵ الف:	یوم دین که زلزلت زلزالها	این زمین باشد گواه حالها	۳۲۷۶/۱
	یومَ تبیَضُّ و تَسوَدُّ وجوه	ترک و هندو را زکی ماند شکوه	۳۵۲۴/۱
	حَشْر پُرحرص خس مردارخوار	صورت خوکی بود روز شمار	۱۴۱۳/۲
	زانکه حشر حاسدان روز گزند	بی گمان برصورت گرگان کنند	۱۴۱۲/۲
	منتظر مانی دران روز دراز	در حساب و آفتاب جانگداز	۳۴۷۸/۳
	روز محشر هر نهان پیدا شود	هم زخود هر مجرمی رسوا شود	۲۲۱۱/۵
	روز عدل و عدل داد درخورست	کفش آن پا کلاه آن سرست	۱۸۸۷/۶
	روز نحر رستخیز سهمناک	مؤمنان راعید و گاوان را هلاک	۱۸۷۶/۶
	چون قیامت کوه‌ها را برکند	برسرما سایه کی می‌افکند	۱۳۳۸/۲

	گویم ای خورشید مقرون شو به ماه	هر دو را سازم چو دو ابر سیاه	١٦٣٠/٢
	آفتاب ومه چو دو گاو سیاه	یوغ برگردن ببندد شان اِلٰه	١٦٣٢/٢
	کوه را گویم سبك شو همچو پشم	چرخ را گویم فرو دَرْپیش چشم	١٦٢٩/٢
	از سلیمان آن نَفَس چون نفخ صور	مردگان را وارهانید از قبور	٨٤٤/٤
	در صفات حق صفات جمله شان	همچو اختر پیش آن خور بی‌نشان	٤٤٣/٤
	مُحضَرون معدوم نبود نیك بین	تا بقای روح‌ها دانی یقین	٤٤٥/٤
	همچو عرصهٔ پهن روز رستخیز	نه گو و نه پشته نه جای گریز	
	گفت یزدان وصف این جای حرج	بهر محشر لاتری فیها عوج	١٨٤-٥/٤
	حق برای آن کند ای زرگزین	روز محشر این زمین را نقره گین	٦٥٧/٤
	اولیا را داشتی درانتظار	انتظار رستخیزت گشت یار	٣٤٧٦/٣
	منتظر مانی دران روز دراز	در حساب و آفتاب جانگداز	٣٤٧٨/٣
ب:	زانکه حشر حاسدان روزگزند	بی گمان برصورت گرگان کنند	١٤١٢/٢
	حشر پرحرص خس مردارخوار	صورت خوکی بود روز شمار	١٤١٣/٢
	زانیان را گند اندام نهان	خمر خواران را بود گند دهان	١٤١٤/٢
	آن سخنهای چو مار و کژدمت	مار و کژدم گشت و می گیرد دُمَت	٣٤٧٥/٣
	وعدهٔ فردا و پس فردای تو	انتظار حشرت آمد وای تو	٣٤٧٧/٣
ت:	گرچه دیوار افکند سایهٔ دراز	بازگردد سوی او آن سایه باز ~	٢١٤/١
ث:	گرترا آید زجایی تهمتی	کرد مظلومت دعا در محنتی	٣٤٤٨/٣
	چون سجودی یارکوعی مرد کشت	شد در آن عالم سجود او بهشت	٣٤٥٧/٣
	چون زدستت زخم برمظلوم رُست	آن درختی گشت ازو زقّوم رُست	٣٤٧١/٣
ج:	ازتو رُسته ست ارنکو یست اربدست	ناخوش و خوش هر ضمیرت ازخودست	٣٤٤٣/٣
	سیرتی کان دروجودت غالبست	هم بران تصویر حشرت واجبست	١٤١٩/٢
	تامعیّت راست آید زانکه مرد	باکسی جفتست کو را دوست کرد	٧٤٥/٥
	حشر توگوید که سِر مرگ چیست	میوه‌ها گویند سر برگ چیست	١٨٢٥/٢
	خاك را در گوراو آگنده کرد	زیر خاك آن دانه‌اش را زنده کرد	٢٠١٣/١
٣٢٦ الف:	توخلیل وقتی ای خورشید هش	این چهاراطیار رهزن رابکش ~	٣١/٥
	هین عُزَیرا درنگراندرخرت	که بپوسیدست و ریزیده برت ~	١٧٦٣/٣
ب:	صبح حشر کوچکست ای مستجیر	حشراکبر را قیاس ازوی بگیر ~	١٧٨٠/٥
	آنچه کردی اندرین خواب جهان	گرددت هنگام بیداری عیان	٣٦٥٨/٤
	گریه و درد وغم وزاری خود	شادمانی دان به بیداری خود	٣٦٦١/٤
	حشراصغر حشر اکبر رانمود	مرگ اصغر مرگ اکبر رازدود	١٧٨٨/٥
	چون برآید آفتاب رستخیز	برجهند از خاك زشت وخوب نیز ~	١٧٩٦/٥
پ:	سرچه می‌پیچی کنی نادیده ای	در عدم زاوّل نه سر پیچیده ای	٣٦٧٨/١

	حجت انکار شد انشارتو	از دوابدتر شد این بیمارتو ~	۸۹۳/٤
	آب و گل می گفت خود انکار نیست	بانگ می زد بیخبر کاخبار نیست	۹۰۱/٤
ت:	هین که اسرافیل وقتند اولیا	مرده راز یشان حیاتست وحیا	۱۹۳۰/۱
	غیر آواز عزیزان درصدور	که بود از عکس ایشان نفخ صور	۲۰۷۹/۱
	جانهای مرده اندر گور تن	برجهد زآواز شان اندرکفن	۱۹۳۱/۱
	این قیامت زان قیامت کی کمست	آن قیامت زخم و این چون مرهمست	۱۳۳۹/۲
	زوقیامت را همی پرسیده اند	ای قیامت تا قیامت راه چند ~	۷۵۲/٦
	هر که گوید کو قیامت ای صنم	خویش بنما که قیامت نك منم	۱٤۸۰/٤
	پس قیامت شوقیامت راببین	دیدن هرخیرراشرطست این	۷۵٦/٦
۳۲۷ ب:	اتصالی بی تکیف بی قیاس	هست ربّ الناس راباجان ناس	۷٦۰/٤
	آدمی بر قدّ یک طشت خمیر	برفزود از آسمان واز اثیر	۱۳۸/٦
	گفت می جویم به هر سو آدمی	که بود حی از حیات آن دمی	۲۸۹۰/۵
	آن یکی با شمع برمی گشت روز	گردبازاری دلش پرعشق و سوز ~	۲۸۸۷/۵
پ:	کودرین دوحال مردی در جهان	تافدای او کنم امروز جان	۲۸۹٤/۵
ت:	آدم اصطرلاب اوصاف علوست	وصف آدم مظهر آیات اوست	۳۱۳۸/٦
ث:	تازچرخ غیب وزخورشید روح	عنکبوتش درس گوید ازشروح	۳۱٤۱/٦
	انبیا را داد حق تنجیم این	غیب را چشمی بباید غیب بین	۳۱٤۳/٦
	حدّ اعیان وعرض دانسته گیر	حدّ خود را دان که نبود زین گزیر	٥٦٤/٥
ج:	خلق ما برصورت خود کردحق	وصف ما از وصف اوگیرد سبق	۱۱۹٤/٤
	علت عاشق زعلتها جداست	عشق اصطرلاب اسرار خداست	۱۱۰/۱
۳۲۸ الف:	یك خلیفه بود درایام پیش	کرده حاتم را غلام جود خویش ~	۲۲٤٤/۱
ب:	عقل را شودان و زن را حرص وطمع	این دو ظلمانی و منکرعقل شمع	۲۹۰۳/۱
	عاشقان کل نی عشّاق جزو	ماند ازکل آنکه شد مشتاق جزو	۲۸۰۱/۱
پ:	اوّلاً بشنو که خلق مختلف	مختلف جانند از یاتا الف ~	۲۹۱٤/۱
	درحروف مختلف شور و شکیست	گرچه از یك رو زسرتاپایکیست	۲۹۱۵/۱
ت:	ابجد و هوزچه فاشست و پدید	برهمه طفلان ومعنی بس بعید ~	۲۷۲۸/۱
	پس قیامت روز عرض اکبرست	عرض او خواهد که با کرّ وفرست	۲۹۱۷/۱
۳۲۹ الف:	ای برادر توهمان اندیشه ای	مابقی تواستخوان و ریشه ای	۲۷۷/۲
	این جهان یك فکرتست از عقل کل	عقل چون شاهست وصورتها رسل	۹۷۸/۲
	تاچه عالمهاست درسودای عقل	تاچه باپهناست این دریای عقل	۱۱۰۹/۱
ب:	اسب خود را یاوه داند وزستیز	می دواند اسب خود درراه تیز	۱۱۱۵/۱

پ:	هر چه صورت می وسیلت سازدش	زان وسیلت بحر دوراندازدش ~	۱۱۱۳/۱
	صورت ما اندرین بحر عذاب	می دود چون کاسه ها برروی آب ~	۱۱۱۰/۱
ت:	تا نشد پُر بر سر دریا چو طشت	چونکه پرشد طشت دروی غرق گشت	۱۱۱۱/۱
ج:	تا نبیند دل دهندهٔ راز را	تا نبیند تیر دوانداز را ~	۱۱۱۴/۱
۳۳۰ الف:	جهد کن تا پیر عقل ودین شوی	تا چو عقل کل تو باطن بین شوی	۲۱۷۸/۴
ب:	عقل دیگر بخشش یزدان بُود	چشمهٔ آن در میان جان بود	۱۹۶۴/۴
	عقل تحصیلی مثال جوی ها	کو رود در خانه یی از کوی ها	۱۹۶۷/۴
	عاشقِ هرجاشکال و مشکلیست	دشمنِ هرجا چراغ مقبلیست	۲۱۸۵/۴
پ:	گر به صورت وانماید عقل رو	تیره باشد روز پیش نور او	۲۱۸۱/۴
ت:	عقل ایمانی چوشحنهٔ عادلست	پاسبان و حاکم شهر دلست	۱۹۸۶/۴
	اندر آدر سایهٔ آن عاقلی	کش نداند بردازره ناقلی	۲۹۶۱/۱
	چون ملک با عقل یک سررشته اند	بهر حکمت را دوصورت گشته اند ~	۳۱۹۳/۳
ث:	این همه علم بنای آخورست	که عماد بود گاو و اشترست	۱۵۱۸/۴
	عقل تو قسمت شده برصد مهم	بر هزاران آرزو و طمّ ورم	۳۲۸۸/۴
	همچو آن مرد مفلسف روز مرگ	عقل را می دید بس بی بال و برگ	۳۳۵۴/۴
۳۳۱ الف:	عقل دیگر بخشش یزدان بود	چشمهٔ آن درمیان جان بود	۱۹۶۴/۴
	چون زسینه آب دانش جوش کرد	نه شود گنده نه دیرینه نه زرد	۱۹۶۵/۴
ب:	پیش بینی این خرد تا گوربود	وان صاحب دل به نفخ صور بود ~	۳۳۱۱/۴
پ:	جامهٔ خفته خورد از جوی آب	خفته اندر خواب جویای سراب ~	۳۳۰۵/۴
	خود خرد آنست کو ازحق چرید	نه خردکان را عطارد آورید	۳۳۱۰/۴
	نیست نور برق بهر رهبری	بلکه امرست ابر را که می گری	۳۳۲۰/۴
ث:	عقل جزوی عشق را منکر بود	گرچه بنماید که صاحب سِر بود	۱۹۸۲/۱
	عقل درشرحش چو خردرگل بخفت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت	۱۱۵/۱
ج:	آزمودم عقل دوراندیش را	بعد ازین دیوانه سازم خویش را	۲۳۳۲/۲
	نك شیاطین سوی گردون می شدند	گوش براسرار بالا می زدند	۳۳۲۴/۴
	که سری کم کن نیی تو مستبد	بلکه شاگرد دلی و مستعد	۳۳۴۰/۴
چ:	عقل جزوی عقل را بد نام کرد	کام دنیا مرد رابی کام کرد	۴۶۳/۵
۳۳۲ ب:	ای برادر تو همان اندیشه ای	مابقی تو استخوان وریشه ای	۲۷۷/۲
۳۳۳ پ:	گفت یا عُمَر چه حکمت بود و سِر	حبس آن صافی درین جای کدِر	۱۵۱۵/۱
	گفت تو بحثی شگرفی می کنی	معنیی را بند حرفی می کنی ~	۱۵۱۷/۱

مرغ بی‌اندازه چون شد در قفص | گفت حق برجان فسون خواند وقصص | ۱۴۴۷/۱
آنکه از وی فایده زاییده شد | چون نبینند آنچه مارا دیده شد | ۱۵۲۰/۱

۳۳۴ ب: آن حکیمی را که جان از بهرتن | باز رست وشدروان اندر چمن | ۱۶۸۸/۶
پ: این حمیرا لفظ تأنیثست وجان | نام تأنیثش نهند این تازیان | ۱۹۷۴/۱
جان کمالست و ندای او کمال | مصطفی گویان آرِحْنا یا بلال | ۱۹۸۶/۱
ت: جان لقمان که گلستان ِخداست | پای جانش خستهٔ خاری چراست | ۱۹۶۵/۱
این نه آن جانست کافزاید زنان | یاگهی باشد چنین گاهی چنان | ۱۹۷۷/۱
ث: ور بوَد این جبرجبر عامه نیست | جبر آن امّارهٔ خودکامه نیست | ۱۴۶۵/۱
چون زبند دام باداو شکست | نفس لوّامه براو یابید دست | ۲۰۶۲/۵
روی نفس مطمئنه درجسد | زخم ناخن های فکرت می کشد | ۵۵۷/۵
این نشان خسف و قذف و صاعقه | شد بیان عزّ نفس ناطقه | ۳۳۰۸/۱
مُطلع بر نقش هرکه هست شد | پیش ازان کاین نفس کل پابست شد | ۱۷۳/۲
نفس اوّل راند برنفس دوم | ماهی از سرگنده باشد نی زدم | ۳۰۸۰/۳

۳۳۵ الف: توقیاس ازچرخ دولابی بگیر | گردشش ازکیست ازعقل مشیر | ۳۳۳۱/۱
ب: مطلع برنقش هرکه هست شد | پیش ازان کاین نفس کل پابست شد | ۱۷۳/۲
عقلهای اولینش یادنیست | هم ازین عقلش تحول کرد نیست | ۳۶۴۸/۴
ت: بود بازرگان و اوراطوطیی | در قفص محبوس زیبا طوطیی ~ | ۱۵۴۷/۱
ث: قصهٔ طوطی جان زینسان بوَد | کوکسی کو محرم مرغان بوَد | ۱۵۷۵/۱

۳۳۶ الف: عالم خلقست با سوی وجهات | بی جهت دان عالم امر وصفات | ۳۶۹۲/۴
تفرقه در روح حیوانی بوَد | نفس واحد روح انسانی بوَد | ۱۸۸/۲
ب: هست صد چندان میان منزلین | آن طرف که ازنما تا روح عین | ۸۰۶/۵
جان گرگان و سگان هریك جداست | متحد جانهای شیران خداست | ۴۱۴/۴
جان حیوانی ندارد اتحاد | تومجو این اتحاد از روح باد | ۴۱۱/۴
پ: جسم را نبوَد ازان عز بهره‌یی | جسم پیش بحر جان چون قطره‌یی ~ | ۱۸۸۰/۴
جان حیوانی ندارد اتحاد | تومجو این اتحاد از روح باد | ۴۱۱/۴
حلیهٔ روح طبیعی هم فناست | حلیهٔ آن جان طلب کو بر سماست | ۱۸۴۱/۴
آب را آبیست کو می راندش | روح را روحیست کو می خواندش | ۱۲۷۴/۳
جان اوّل مظهر درگاه شد | جان جان خود مظهر الله شد | ۱۵۲/۶
ت: آن بلیس ازجان ازان سر برده بود | یك نشد با جان که عضو مرده بود ~ | ۱۵۵/۶
ث: تا بدانی که تن آمد چون لباس | رو بجو لابس لباسی را ملبس | ۱۶۱۰/۳
اشتر آمد این وجود خارخوار | مصطفی زادی برین اشترسوار | ۱۹۶۶/۱

و:	راه حس راه خرانست ای سوار	ای خران را تو مزاحم شرم دار	۴۸/۲
	جوهر صدقت خفی شد در دروغ	همچو طعم روغن اندر طعم دوغ	۳۰۳۰/۴
	صورت رفعت برای جسم هاست	جسم ها در پیش معنی اسم هاست	۵۹۰/۱
	اتصالی بی‌تکیف بی‌قیاس	هست ربّ الناس راباجان ناس	۷۶۰/۴
	قرب بیچون چون نباشد شاه را	که نیابد بحث عقل آن راه را	۳۶۸۷/۴
	این تعلق را خرد چون ره برد	بستهٔ فضلست و وصلست این خرد	۳۶۹۹/۴
۳۳۷ پ:	ای مقیم حبس چار و پنج و شش	نغز جایی دیگران را هم بکش	۲۲۳۷/۳
ت:	در گل تیره یقین هم آب هست	لیک زان آبت نشاید آبدست	۲۲۴۶/۳
	گر بصورت آدمی انسان بدی	احمد و بوجهل خود یکسان بدی	۱۰۱۹/۱
	قطرهٔ دل را یکی گوهر فتاد	کان به دریاها و گردونها نداد	۱۰۱۷/۱
ث:	پس دل عالم ویست ایرا که تن	می‌رسد از واسطهٔ این دل به فن ~	۸۳۶/۲
	باز این دلهای جزوی چون تنست	بادل صاحبدلی کو معدنست	۸۳۹/۲
	پس نظرگاه شعاع آن آهنست	پس نظرگاه خدا دل نی تنست	۸۳۸/۲
	نی دل اندر صد هزاران خاص و عام	در یکی باشد کدامست آن کدام	۲۲۷۰/۳
ج:	آینهٔ دل چون شود صافی و پاك	نقش‌ها بینی برون از آب و خاك	۷۲/۲
	گفت پیغمبر زمانی زید را	کیف اصبحت ای صحابی با صفا ~	۳۵۰۰/۱
	تا ز روز و شب گذر کردم چنان	که از اسپر بگذرد نوك سنان	۳۵۰۳/۱
	هشت جنت هفت دوزخ پیش من	هست پیدا همچوبت پیش شمن	۳۵۰۸/۱
	بینی اندر دل علوم انبیا	بی کتاب و بی‌مُعید و اوستا	۳۴۶۱/۱
	گفت پیغمبر که هست از امتم	کو بود هم گوهر و هم همتم	۳۴۶۲/۱
	چینیان گفتند ما نقاش‌تر	رومیان گفتند ما را کرّ و فر	۳۴۶۷/۱
	رومیان آن صوفیانند ای پدر	بی ز تکرار و کتاب و بی‌هنر	۳۴۸۳/۱
چ:	صورت بیصورت بی‌حدّ غیب	ز آینه دل دارد آن موسی به جیب	۳۴۸۶/۱
	عکس هر نقشی نتابد تا ابد	جز ز دل هم با عدد هم بی‌عدد	۳۴۹۰/۱
	زانکه محدودست و معدودست آن	آینهٔ دل را نباشد حد بدان	
	عقل اینجا ساکت آمد یا مُضل	زانکه دل با اوست یا خود اوست دل	۳۴۸۸—۹/۱
ح:	بحر علمی درنمی پنهان شده	در سه گز تن عالمی پنهان شده	۳۵۷۹/۵
	جوهرست انسان و چرخ او را عرض	جمله فرع و پایه‌اند و او غرض	۳۵۷۵/۵
	پس بود دل جوهر و عالم عرض	سایهٔ دل چون بود دل راغرض	۲۲۶۶/۳
	چیست اندر خُم که اندرنهر نیست	چیست اندرخانه کاندرشهر نیست	۸۱۰/۴
خ:	آن غذای خاصگان دولتست	خوردن آن بی گلو و آلتست	۱۰۸۶/۲
	صوفیی در باغ از بهر گشاد	صوفیانه روی بر زانو نهاد ~	۱۳۵۸/۴

۳۳۸ الف: لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها   پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها   ۳۴۸۴/۱
چون پشیمانی ز دل شد تا شغاف   زین سپس سودی ندارد اعتراف   ۶۴۴/۳
پ: پا رهانند روبهان را در شکار   وان زدُم دانند روباهان غرار   ۲۲۲۷/۳
ت: لطف شیر و انگبین عکس دلبست   هر خوشی را آن خوش از دل حاصلست   ۲۲۶۵/۳
ث: هر که را باشد زسینه فتح باب   او ز هر شهری ببیند آفتاب   ۱۳۹۹/۱
این همه علم بنای آخورست   که عماد بود گاو و اشترست   ۱۵۱۸/۴

۳۳۹ الف: آینه‌ت دانی چرا غماز نیست   زانکه زنگار از رخش ممتاز نیست   ۳۴/۱
بهر آنست این ریاضت و ین جفا   تا برآرد کوره از نقره جفا   ۲۳۲/۱
کوچه آمیزد زاغراض نهان   در عبادتها و در اخلاص جان   ۳۶۷/۱
ب: مادر بت‌ها بت نفس شماست   زانکه آن بت مار و این بت اژدهاست   ۷۷۲/۱
چون رفیقی وسوسهٔ بدخواه را   کی ببینی ثمّ وجه‌الله را   ۱۳۹۸/۱
پ: آن‌بت منحوت چون سیل سیاه   نفس بتگر چشمه‌یی پُر آب راه   ۷۷۶/۱
ت: طایفهٔ نخجیر در وادی خوش   بوده انداز شیر اندر کشمکش ~   ۹۰۰/۱
کشتن این کار عقل و هوش نیست   شیر باطن سخرهٔ خرگوش نیست   ۱۳۷۴/۱
دوزخست این نفس و دوزخ اژدهاست   کو به دریاها نگردد کم و کاست ~   ۱۳۷۵/۱
حق قدم بروی نهد از لامکان   آنگه او ساکن شود از کُن فکان   ۱۳۸۱/۱
قوت از حق خواهم و توفیق و لاف   تا به سوزن بر کنم این کوه قاف   ۱۳۸۸/۱
ث: گر نماز و روزه می‌فرمایدت   نفس مکّارست مکری زایدت   ۲۲۷۴/۲
نفست اژدرهاست او کی مرده است   از غم و بی آلتی افسرده است   ۱۰۵۳/۳
بهر این بعضی صحابه از رسول   ملتمس بودند مکر نفس غول   ۳۶۶/۱

۳۴۰ الف: همچو گرمابه که تفسیده بوَد   تنگ آیی جانت پخسیده شود   ۳۵۴۵/۳
ب: شهوت دنیا مثال گلخنست   که ازو حمّام تقوی روشنست ~   ۲۳۸/۴
اُستُن این عالم ای جان غفلتست   هوشیاری این جهان را آفتست   ۲۰۶۶/۱
پ: چون کنار کودکی پُر از سفال   کو بران لرزان بود چون ربّ مال   ۲۶۳۶/۳
سنگ پر کردی تو دامن از جهان   هم زسنگ سیم و زر چون کودکان   ۲۲۷۷/۳
کی نماید کودکان را سنگ سنگ   تا نگیرد عقل دامنشان به چنگ   ۲۲۷۹/۳
ت: خواب می‌بیند که او را هست مال   ترسد از دزدی که بر باید جوال   ۲۶۴۰/۳
همچو آن وقتی که خواب اندر روی   تو زپیش خود به پیش خود شوی   ۱۳۰۰/۳
آن تو زفتت که آن نهصد تُوست   ملزمست و غرقه گاه صد تُوست   ۱۳۰۳/۳
ث: در لحد کاین چشم را خاک آکند   هستت آنچه گور را روشن کند
آن زمان که دست و پایت بردرد   پرّ و بالت هست تا جان برپرّد   ۲/۲—۹۴۱
باشد آن کفران نعمت در مثال   که کنی با مُحسِنِ خود تو جدال ~   ۳۶۵/۳

	اصلشان بد بُود آن اهل سبا	می رمیدندی ز اسباب لقا ~	۲۶۵۷/۳
ج:	پیش‌بینی این خرد تا گور بود	و انِ صاحبدل به نفخ صور بود ~	۳۳۱۱/۴
	همچو مرغی کو گشاید بند دام	گاه بندد تا شود در فن تمام	۳۷۳۵/۲
	که همی دانم یجوز و لایجوز	خود ندانی تو یجوزی یا عجوز	۲۶۵۰/۳
	آن اصول دین بدانستی تو لیک	بنگر اندر اصل خود گر هست نیک	۲۶۵۵/۳
	قصد خون تو کنند و قصد سر	نز برای حمیت دین و هنر	
	بلکه از چفسیدگی بر خان و مان	تلخشان آید شنیدن این بیان	۱۱۴۸—۹/۵
چ:	کر امَل را دان که مرگ ما شنید	مرگ خود نشنید و نقل خود ندید	۲۶۲۸/۳
	و هم مر فرعون عالم سوز را	عقل مر موسیّ جان افروز را	۲۳۰۷/۴
۳۴۱ الف:	آن شنیدستی که در عهد عمر	بود چنگی مطربی با کرّ و فر ~	۱۹۱۳/۱
	داد حق عمری که هر روزی ازو	کس نداند قیمت آن را جز او	
	خرج کردم عمر خود را دمبدم	در دمیدم جمله را در زیر و بم	
	آه کز یاد ره و پردهٔ عراق	رفت از یادم دم تلخ فراق	۲۱۹۰—۲/۱
ب:	ربّنا انّا ظلمنا گفت و آه	یعنی آمد ظلمت و گم گشت راه	
	این قضا ابری بود خورشید پوش	شیر و اژدرها شود زو همچو موش	۱۲۵۴—۵/۱
	گفت شیطان که بما اغویتنی	کرد فعل خود نهان دیو دنی	۱۴۸۸/۱
	از پدر آموز ای روشن جبین	ربّنا گفت و ظلمنا پیش از ین	۱۳۸۹/۴
پ:	هر که جز ماهی زآبش سیر شد	هر که بی روز یست روزش دیر شد	۱۷/۱
ت:	ورنه آن ظالم که نفسست از درون	خصم مظلومان بود او از جنون	۲۴۳۶/۳
	ظالم از مظلوم کی داند کسی	کو بود سخرهٔ هوا همچون خسی	
	ظالم از مظلوم آن کس پی برد	کو سَر نَفْس ظَلُوم خود بُرَد	۲۴۳۴—۵/۳
۳۴۲ الف:	وز سبک داری فرمانهای او	وز فراغت از غم فردای او	۳۰۶۰/۲
	همچو هاروت و چو ماروت شهیر	از بَطَر خوردند زهرآلود تیر	
	اعتمادی بودشان بر قدس خویش	چیست بر شیر اعتماد گاومیش	۳۳۲۱—۲/۱
	آنچه می گوید درین اندیشه ام	آن هم از دستان آن نفسست هم ~	۳۰۸۵/۲
ب:	آن یکی می گفت در عهد شعیب	که خدا از من بسی دیدست عیب	۳۳۶۴/۲
	گفت عُمَر حاش للّه که خدا	بار اوّل قهر بارد در جزا ~	۱۶۹/۴
	او به خود برداشت پرده از گناه	ورنه می‌پوشید جُرمش را اللّٰه ~	۲۴۵۱/۳
	چند چندت گیرم و تو بی‌خبر	در سلاسل مانده‌یی پا تا به سر ~	۳۳۶۹/۲
پ:	اُستُنِ این عالم ای جان غفلتست	هوشیاری این جهان را آفتست	۲۰۶۶/۱
	نقش کژ مژ دیدم اندر آب و گل	چون ملایک اعتراضی کرد دل	۱۸۱۷/۲

	من یقین دانم که عین حکمتست	لیک مقصودم عیان و رؤیتست	۱۸۲۱/۲
	سیزده پیغمبر آنجا آمدند	گمرهان را جمله رهبر می‌شدند ~	۲۶۶۹/۳
	کافران چون جنس سجین آمدند	سجن دنیا را خوش‌آیین آمدند	۶۴۰/۱
ت:	کاشتهار خلق بند محکمست	در ره این از بند آهن کی کمست	۱۵۴۶/۱
	کرده حق ناموس را صد من حدید	ای بسی بسته به بند ناپدید ~	۳۲۴۰/۱
	خود یکی بوطالب آن عمّ رسول	می‌نمودش شُنعهٔ عربان مهول ~	۱۹۴/۶
	در هزار آتش شدن زین خوشترست	که خداوندی شود بنده‌پرست ~	۲۷۳۱/۴
ث:	اوّلم این جزر و مد از تو رسید	ورنه ساکن بود این بحرای مجید	۲۱۰/۶(ع)
	همچو فرعونی مرصّع کرده ریش	برتر از عیسی پریده از خریش	۷۷۸/۳
	هر که دید او جاه و مالش سجده کرد	سجدهٔ افسوسیان را او بخورد	۷۸۰/۳
	گشت مَستك آن گدای ژنده دلق	از سجود و از تحیّرهای خلق	۷۸۱/۳
	روز موسی پیش حق نالان شده	نیمشب فرعون گریان آمده ~	۲۴۴۸/۱
	آنچه می گوید درین اندیشه‌ام	آن هم از دستان آن نفسست هم	۳۰۸۵/۲
	باد بر تخت سلیمان رفت کژ	پس سلیمان گفت بادا کژ مغژ ~	۱۸۹۷/۴
	همچنین دنیا اگرچه خوش شگفت	بانگ زد هم بیوفایی خویش گفت ~	۱۵۹۳/۴
۳۴۳ الف:	خوی شاهان در رعیت جا کند	چرخ اخضر خاک را خضرا کند	
	شه چو حوضی دان و هر سو لولها	وز همه آب روان چون دولها	۲۸۲۰–۲۱/۱
	آب روح شاه اگر شیرین بود	جمله جوها پر ز آب خوش شود	
	که رعیّت دین شه دارند و بس	این چنین فرمود سلطان عبس	۷۲–۷۳/۵
پ:	ربّ هب لی از سلیمان آمدست	که مده غیر مرا این ملك و دست ~	۲۶۰۴/۱
	نکتهٔ لاینبغی می خوان به جان	سِرّ مِن بَعدی ز بخل او مدان	۲۶۰۶/۱
ت:	بود شاهی در زمانی پیش ازین	ملك دنیا بودش و هم ملك دین ~	۳۶/۱
	یك خلیفه بود در ایّام پیش	کرده حاتم را غلام جود خویش ~	۳۲۴۴/۱
	رفت ذوالقرنین سوی کوه قاف	دید او را کز زمرّد بود صاف ~	۳۷۱۱/۴
	رحمةالله علیه گفته است	ذکر شه محمود غازی سفته است	۱۳۸۳/۶
	چون در آمد عزم داودی به تنگ	که بسازد مسجداقصی به سنگ ~	۳۸۸/۴
ث:	که مرا از غیب نادر هدیه‌هاست	که بشر آن را نیارد نیز خواست	۵۷۵/۴
	ترك آن گیرید گر ملك سباست	که برون آب و گل بس ملکهاست	۶۶۰/۴
	وقت بازی کودکان را زاختلال	می‌نماید آن خزف‌ها زرّ و مال	۶۷۶/۴
	پادشاهان جهان از بدرگی	بو نبردند از شراب بندگی	۶۶۷/۴
	لیک حق بهر ثبات این جهان	مُهرشان بنهاد بر چشم و دهان	۶۶۹/۴
	ساخت سرگین دانکی محرابشان	نام آن محراب میر و پهلوان	۳۰۰۰/۳
ج:	کاین زمان هستید خود مملوك ملك	مالكِ مُلك آنکه بجهید او ز هُلك	

	بازگونه ای اسیر این جهان	نام خود کردی امیر این جهان	٦٥٠—٥١/٤
	سوی جامع می‌شد آن یك شهر یار	خلق را می‌زد نقیب و چوبدار ~	٢٤٦٥/٦
	می بلرزد عرش ازمدح شقی	بدگمان گردد ز مدحش متقی	٢٤٠/١
چ:	شاه آن باشد که از خود شه بود	نه به مخزنها و لشکر شه شود	٣٢٠٨/٢
	گفت بهر سُخرهٔ شاه حرون	خر همی گیرند امروز از برون	٢٥٤١/٥
	پادشاهان بین که لشکر می‌کشند	از حسد خویشان خود را می کشند	١٢٠٢/٥
	پادشاهان جهان از بدرگی	بو نبردند از شراب بندگی	٦٦٧/٤
	شه که او از حرص قصد هر حرام	می کند او را گدا گوید هُمام	٣١٣٥/٤
ح:	گفت فرعونش چرا تو ای کلیم	خلق را کشتی وافکندی تو بیم ~	١٠٦٧/٣
	رفت موسی بر طریق نیستی	گفت فرعونش بگو تو کیستی ~	٢٣٠٨/٤
	موسی و فرعون معنی را رهی	ظاهر آن ره دارد و این بی‌رهی	٢٤٤٧/١
	روز موسی پیش حق نالان شده	نیمشب فرعون گریان آمده	٢٤٤٨/١
خ:	اُستُنِ این عالم ای جان غفلتست	هوشیاری این جهان را آفتست	٢٠٦٦/١
	زان جهان اندك ترشح می‌رسد	تا نغرّد در جهان حرص و حسد	٢٠٦٩/١
	لاشك این ترك هوا تلخی دِهست	لیک از تلخیِّ بُعدِ حق بِهست ~	١٧٦٨/٦
	که حجاب گنج بینی خانه را	مانع صد خرمن این یك دانه را ~	٢٥٣٥/٤
٣٤٤ الف:	پاره دوزی می کنی اندر دکان	زیر این دکّان تو مدفون دوکان ~	٢٥٥٠/٤
	از ترهب نهی کردست آن رسول	بدعتی چون در گرفتی ای فضول	٤٧٩/٦
	گر معلم گشت این سگ هم سگست	باش ذلّت نفسه کو بد رگست	٤٨٥٩/٦
ب:	در خبر خیر الامور اوساطها	نافع آمد زاعتدال اخلاطها	٣٥١٢/٢
	گفت راه اوسط ار چه حکمتست	لیك اوسط نیز هم با نسبتست	٣٥٣١/٢
	گر یکی خلطی فزون شد از عرض	در تن مردم پدید آید مرض	٣٥١٣/٢
پ:	حزم آن باشد که ظنّ بد بری	تا گریزی و شوی از بد بری	٢٦٧/٣
	آن یکی زاهد شنود از مصطفی	که یقین آید به جان رزق از خدا ~	٢٤٠١/٥
	و: جبر تو خفتن بود در ره مخسب	تا ببینی آن در و درگه مخسب ~	٩٤٠/١
	در حذر شوریدن شور و شرست	رو توکّل کن توکّل بهترست ~	٩٠٩/١
	گفت رو به جستن رزق حلال	فرض باشد از برای امتثال	٢٣٨٢/٥
٣٤٦ ج:	ازهواها کی رهی بی جام هو	ای زهر قانع شده با نام هو	٣٤٥٣/١
٣٤٧ الف:	هیچ نامی بی حقیقت دیده‌یی	یا زگاف ولام گل گل چیده‌یی	٣٤٥٦/١
٣٤٨ پ:	طوطی نقل شکر بودیم ما	مرغ مرگ اندیش گشتیم از شما ~	٢٩٥١/٣
	چون شما بستهٔ همین خواب و خورید	همچو ما باشید در ده می‌چرید	٢٧١١/٣

	قوم گفتند این همه زرقست و مکر	کی خدا نایب کند از زید و بکر	
	هر رسول شاه باید جنس او	آب و گل کو خالق افلاک کو	۲۷۳۳—۴/۳
	چون بت سنگین شما را قبله شد	لعنت و کوری شما را ظلّه شد	۲۷۶۴/۳
	گاو می‌شاید خدایی رابه لاف	در رسولی چون منی صد اختلاف	۲۰۴۹/۲
	گفت موسی با یکی مست خیال	کای بد اندیش از شقاوت وز ضلال ~	۲۰۳۶/۲
	گفت من عقلم رسول ذوالجلال	حجة الله‌ام امانم از ضلال	۲۳۰۹/۴
ت:	چند بت بشکست احمد در جهان	تا که یارب گوی گشتند امّتان ~	۳۶۶/۲
	مر سَرت را چون رهانید از بتان	هم بدان قوّت تو دل را وارهان	۳۷۰/۲
	جهد پیغمبر به فتح مکّه هم	کی بود در حبّ دنیا متهم ~	۳۹۴۸/۱
	ورنه چون خندد که اهل آن جهان	بر بد و نیکند مشفق مهربان	۴۵۲۵/۳
	زان همی خندم که با زنجیر و غُل	می کَشَمتان سوی سروستان و گل	
	ای عجب کز آتش بی‌زینهار	بسته می‌آریمتان تا سبزه‌زار	
	از سوی دوزخ به زنجیر گران	می کَشَمتان تا بهشت جاودان	۴۵۷۸—۸۰/۳
ث:	سحر را با معجزه کرده قیاس	هر دو را بر مکر پندارد اساس	۲۷۷/۱
	انبیا در قطع اسباب آمدند	معجزات خویش بر کیوان زدند	۲۵۱۷/۳
	سنگ بر احمد سلامی می کند	کوه یحیی را پیامی می کند	۱۰۱۸/۳
	چون از ان سوشان فرستد روی ما	آن عصا گردد سوی ما اژدها	
	کوه‌ها هم لحن داودی کند	جوهر آهن به کف مومی بود	
	باد حمّال سلیمانی شود	بحر با موسی سخندانی شود	
	ماه با احمد اشارت بین شود	نار ابراهیم را نسرین شود	۱۰۱۳—۱۶/۳
	همچو آب نیل دانی وقت غرق	کو میان هر دو امّت کرد فرق	۲۸۲۹/۴
	سنگها اندر کف بوجهل بود	گفت ای احمد بگو این چیست زود ~	۲۱۵۴/۱
	در دل هر امّتی کز حق مزه‌ست	روی و آواز پیمبر معجزه‌ست	۳۵۹۸/۲
	مَگسُل از پیغمبر ایام خویش	تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش	۵۴۲/۴
	از کجا این قوم و پیغام از کجا	از جمادی جان کرا باشد رجا	۱۱۴۳/۵
	قصد خون تو کنند و قصد سر	نز برای حمیت دین و هنر	۱۱۴۸/۵
ج:	پس سری که مغز آن افلاک بود	اندر آخر خواجهٔ لولاک بود	۹۷۴/۲
	طایفهٔ نصرانیان بهر ثواب	چون رسیدندی بدان نام وخطاب ~	۷۲۹/۱
	بهر این فرموده است آن ذوفنون	رمز نحن الآخرون السابقون	
	گر بصورت من ز آدم زاده‌ام	من بمعنی جدّ جد افتاده‌ام	۵۲۶—۷/۴
	از درم‌ها نام شاهان بر کنند	نام احمد تا ابد بر می‌زنند	
	نام احمد نام جملهٔ انبیاست	چونکه صد آمد نود هم پیش ماست	۱۱۰۵—۶/۱
۳۴۹ب:	از پی روپوش عامه در بیان	وحی دل گویند آن را صوفیان	۱۸۵۳/۴

ت:	طعمه بنموده به ماوان بوده شست	آنچنان بنما به ما آن را که هست	۴۶۷/۲
	گفت موسی را یکی مرد جوان	که بیاموزم زبان جانوران ~	۳۲۶۶/۳
	گشت با عیسی یکی ابله رفیق	استخوانها دید در حفرهٔ عمیق ~	۱۴۱/۲
ث:	او خروس آسمان بوده ز پیش	نعره‌های او همه در وقت خویش ~	۱۹۷۳/۵
	آن خسان که در کژیها مانده‌اند	انبیا را ساحر و کژ خوانده‌اند	۱۹۸۲/۵
	بوالبشر کاو عَلَّم الا سما بگست	صد هزاران علمش اندر هر رگست	۱۲۳۴/۱
۳۵۰ الف:	گفت شیطان که بما اغویتنی	کرد فعل خود نهان دیو دنی	۱۴۸۸/۱
	گفت آدم که ظَلَمْنا نفسَنا	او ز فعل حق نبد غافل چو ما	۱۴۸۹/۱
	بود آدم دیدهٔ نور قدیم	موی در دیده بود کوه عظیم	۱۸/۲
	گر ز پشت آدمی وز صُلْب او	در طلب می باش هم در طُلْب او	۱۶۳۶/۱
ب:	چونکه صانع خواست ایجاد بشر	از برای ابتلای خیر و شر ~	۱۵۵۶/۵
	آدما آن اِلْفْ از بوی تو بود	زانکه جسمت را زمین بد تار و پود	۲۶۶۳/۱
	پس ملك می گفت ما را پیش از ین	الفتی می بود بر گرد زمین	۲۶۵۹/۱
	آن گشادیشان کز آدم رو نمود	در گشاد آسمانهاشان نبود	۲۶۵۱/۱
	آدمی را او به خویش اسما نمود	دیگران را ز آدم اسما می گشود	۱۹۴۳/۱
	مشتری علم تحقیقی حقست	دایما بازار او پر رونقست	۳۲۶۶/۲
پ:	خویشتن را مسخ کردی زین سفول	زان وجودی که بُد آن رشك عقول ~	۵۳۸/۱
۳۵۱ الف:	چون خدا اندر نیاید در عیان	نایب حقند این پیغمبران	۶۷۳/۱
	مردمش چون مردمك دیدند خرد	در بزرگی مردمك کس ره نبرد	۱۰۰۴/۱
ب:	این همه که مرده و پژمرده‌ای	زان بود که ترك سرور کرده‌ای ~	۱۹۹۵/۴
	گاو در بغداد آید ناگهان	بگذرد او زین سران تا آن سران ~	۲۳۷۷/۴
پ:	آن یکی افتاد بیهوش و خمید	چونکه در بازار عطاران رسید ~	۲۵۷/۴
	هر که او بنهاد ناخوش سنتی	سوی او نفرین رود هر ساعتی	۷۴۳/۱
	مانع خویشند جملهٔ کافران	از شعاع جوهر پیغمبران	۷۹۴/۲
	این زمان گر بست نفس ساحرش	گفت تو سودش کند در آخرش ~	۲۰۲۷/۴
	عار نبود شیر را از سلسله	نیست ما را از قضای حق گله ~	۳۱۶۰/۱
ت:	شد نیاز طالبان ار بنگری	شعله‌ها از گوهر پیغمبری	۷۴۸/۱
	کردهٔ او کردهٔ تست ای حکیم	مؤمنان را اتصالی دان قدیم	۴۰۷/۴
	موجب ایمان نباشد معجزات	بوی جنسیّت کند جذب صفات	۱۱۷۶/۶
	زان بود جنس بشر پیغمبران	تا به جنسیّت رهند از ناودان	۲۶۶۹/۴
	عهد عیسی بود و نوبت آن او	جان موسی او و موسی جان او	۳۲۵/۱
و:	انبیا بودند ایشان اهل وُد	اتحاد انبیا ام فهم شد	۲۴۴۷/۶

۳۵۲ الف:	آنچه این فرعون می‌ترسد ازو	هست شد این دم که گشتم جفت تو	۸۸۷/۳
	چون زنان جمله بدو گرد آمدند	هر چه بود آن نر ز مادر بستدند	
	سر بریدنش که اینست احتیاط	تا نروید خصم و نفزاید خباط	۹٤٦–۷/۳
	شاخ تیزت بس جگرها را که خست	نك عصام شاخ شوخت را شکست	۲٤٤۰/٤
	تو هلا در بندها را سخت بند	چند گاهی بر سبال خود بخند ~	۲٤۵۰/٤
ب:	باز وحی آمد که در آبش فکن	روی در اومید دارو مو مکن	۹۵۹/۳
	چون رسید اینجا بیانم سر نهاد	محو شد والله اعلم بالرّشاد	۹۷۰/۳
	من چو ابرم تو زمین موسی نبات	حق شه شطرنج و ما ماتیم مات	۸۸۵/۳
پ:	بندهٔ فرعون و بندهٔ بندگانش	که ازو پرورد اوّل جسم و جانش ~	۲۳۲۰/٤
	جهد فرعونی چو بی توفیق بود	هر چه او می دوخت آن تفتیق بود	۸٤۰/۳
	آن تقاضا کرد آن نان و نمك	که ز شستت وارهانم ای سمك	۲۳۵٤/٤
	ظاهرا کار تو ویران می کنم	لیك خاری را گلستان می کنم	۲۳٤۰/٤
ت:	پس بدانی چونکه رستی از بدن	گوش و بینی چشم می داند شدن	۲٤۰۰/٤
	گفت موسی کاوّلین آن چهار	صحتی باشد تنت را پایدار	۲۵۲۸/٤
	ثانیا باشد ترا عمر دراز	که اجل دارد زعمرت احتراز	۲۵۳۰/٤
	گفت موسی آن سوم مُلكِ دوتُو	دو جهانی، خالص از خصم و عدو	۲۵٦۹/٤
	گفت چارم آنکه مانی تو جوان	موی همچون قیر و رُخ چون ارغوان	۲۵۷٤/٤
	واقعاتی دیده بودی پیش ازین	که خدا خواهد مرا کردن گزین ~	۲٤۲۵/٤
	تو به تأویلات می کشتی از ان	کورو کر کاین هست از خواب گران	۲٤۳۰/٤
	افتخار از رنگ و بو و از مکان	هست شادی و فریب کودکان	۲۵۷٦/٤
	گفت موسی لطف بنمودیم وجود	خود خداوندیت را روزی نبود	۲۷۷٤/٤
ث:	گر ترا عقلست کردم لطفها	ور خری آورده ام خر را عصا	۲۸۰۲/٤
	روز موسی پیش حق نالان شده	نیم شب فرعون گریان آمده	۲٤٤۸/۱
	در نهان خاکی و موزون می شوم	چون به موسی می رسم چون می شوم	۲٤٦۱/۱
ج:	گفت موسی با یکی مست خیال	کای بداندیش از شقاوت وز ضلال ~	۲۰۳٦/۲
	پیش گاوی سجده کردی از خری	گشت عقلت صید سحر سامری	۲۰۵۰/۲
چ:	آن پسر را کش خضر ببرید حلق	سر آن را در نیابد عام خلق	۲۲٤/۱
	از کلیم حق بیاموز ای کریم	بین چه می گوید زمشتاقی کلیم ~	۱۹٦۲/۳
	می روم تا مجمع البحرین من	تا شوم مصحوب سلطان زمن	
	اَجْعَلُ الخِضرَ لِاَمْری سَبَبا	ذاك او اَمضی و اَسری حُقُبا	۱۹٦۸–۹/۳
	چون گرفتت پیرهن تسلیم شو	همچو موسی زیر حکم خضر رو	۲۹٦۹/۱
	گر خضر در بحر کشتی راشکست	صد درستی در شکست خضر هست	۲۳٦/۱
	ماهی بریان زآسیب خضر	زنده شد در بحر گشت او مستقر	۲٦٤۰/٦
ح:	جسم خاك از عشق بر افلاك شد	کوه در رقص آمد و چالاك شد	۲۵/۱

	گفت موسی ای کریم کارساز	ای به یک دم ذکر تو عمر دراز ~	۱۸۱۶/۲
	گفت موسی ای خداوند حساب	نقش کردی باز چون کردی خراب	۳۰۰۱/٤
	گفت چون طفلی به پیش والده	وقت قهرش دست هم در وی زده	۲۹۲۳/٤
	گفت موسی را به وحی دل خدا	کای گزیده دوست می‌دارم ترا	۲۹۲۱/٤
	دید موسی یک شبانی را به راه	کاو همی گفت ای گزیننده الله ~	۱۷۲۰/۲
	با که می گویی تو این با عم و خال	جسم و حاجت درصفات ذوالجلال	۱۷۳۵/۲
۳۵۳ الف:	نوح اندربادیه کشتی بساخت	صد مَثَل گو ازپی تسخر بتاخت	۲۷۹۵/۳
	نوح نهصد سال دعوت می‌نمود	دم بدم انکار قومش می‌فزود ~	۱۰/۶
	قوم بروی سرکه ها می ریختند	نوح را دریا فزون می ریخت قند ~	۲۰/۶
	نوح را گفتند اُمّت کو ثواب	گفت او زان سوی واستغشوا ثیاب	۱٤۰٤/۱
ب:	گفت نوح ای سرکشان من من نیم	من زجان مرده به جانان می‌زیم	۳۱۲٤/۱
	نوح چون شمشیر در خواهید ازو	موج طوفان گشت ازو شمشیر خو	۳۵۲/۲
	ورنه کی کردی به یک نفرین بد	نوح شرق و غرب را غرقاب خود	۸۶/۳
	نوح و موسی را نه دریا یار شد	نه براعداشان به کین قهار شد	۱۸٤۱/۱
پ:	حق به عزرائیل می گفت ای نقیب	بر که رحم آمد ترا از هر کئیب ~	٤۷۹۷/۶
ت:	تو خلیل وقتی ای خورشید هُش	این چهار اطیار رهزن را بکُش ~	۳۱/۵
	من خلیل وقتم و او جبرئیل	من نخواهم در بلا او را دلیل ~	۲۹۷٤/٤
	گفت ابراهیم نی رو از میان	واسطه زحمت بود بعدالعیان ~	۲۹۷٤/٤(ع)
	من خلیلم تو پسر پیش بِچُک	سر بنه اِنّی اَرانی اَذْبَحُک	٤۱۷٤/۳
ج:	گفت عیسی رایکی هشیار سر	چیست در هستی زجمله صعب‌تر ~	۱۱۳/٤
	گفت ازین خشم خدا چبود امان	گفت ترک خشم خویش اندر زمان	۱۱۵/٤
۳۵٤ الف:	نام احمد نام جملهٔ انبیاست	چونکه صد آمد نودهم پیش ماست	۱۱۰۶/۱
	آخرین قرنها پیش از قرون	در حدیثست آخرون السابقون	۳۰۵۶/۲
	پس سری که مغز آن افلاک بود	اندر آخر خواجهٔ لولاک بود	۹۷٤/۲
	ای لعمرک مر ترا حق عمر خواند	پس خلیفه کرد و بر کرسی نشاند	۱۱۲/۵
ب:	زان سبب فرمود یزدان والضُحیٰ	والضُحیٰ نور ضمیر مصطفی ~	۲۹۵/۲
	خواند مُزَّمّل نبی را زین سبب	که برون آی از گلیم ای بوالهرب	۱٤۵۳/٤
	گفت صدّیقه که ای زبدهٔ وجود	حکمت باران امروزین چه بود	۲۰۶۰/۱
	که چنین کردست مهمانت ببین	خنده‌یی زد رحمةً للعالمین	۱۰۸/۵
	کُنتُ کنزاً رحمةً مخفیّةً	فَابْتَعَثْتُ اُمَّةً مهدیّةً	۳۶٤/۲
	اُمّتِ مرحومه زین رو خواندمان	آن رسول حق و صادق در بیان	۳۱۲۰/۱
	بهر این فرموده است آن ذوفنون	رمز نحن الآخرون السابقون	۵۲۶/٤

	آخرین قرنها پیش از قرون	در حدیثست آخرون السابقون	۳۰۵۶/۲
پ:	بندهٔ خود خواند احمد در رشاد	جملهٔ عالم را بخوان قل یا عباد	۲۴۹۶/۱
	تا بماند جانت خندان تا ابد	همچو جان پاك احمد با احد	۲۲۸/۱
۳۵۵ت:	فعل و قول آمد گواهان ضمیر	زین دو بر باطن تواستدلال گیر ~	۲۳۶/۵
	تزکیه باید گواهان را بدان	تزکیش صدقی که موقوفی بدان	۲۵۲/۵
	پس گواهی با تناقض که شْنَوَد	یا مگر حلمی کند از لطف خود	۲۵۷/۵
	ذات ایمان نعمت و لوتیست هَول	ای قناعت کرده از ایمان به قول	۲۸۷/۵
ث:	بود گبری در زمان بایزید	گفت او را یك مسلمان سعید	۳۳۵٦/۵
	هست ایمان شما زرق و مجاز	راهزن همچون که آن بانگ نماز	۳۳۸۹/۵
	یك مؤذّن داشت بس آواز بد	در میان کافرستان بانگ زد	۳۳٦۷/۵
	آنکه ایمان یافت رفت اندر امان	کفرهای باقیان شد دو گمان	۳۳۹۸/۵
	گفت پیغمبر صباحی زید را	کیف اصبحت ای صحابی با صفا ~	۳۵۰۰/۱
۳۵٦ب:	جز به آب چشم نتوان شستن آن	چون نجاسات بواطن شد عیان	۲۰۹۳/۳
پ:	بشنو از اخبار آن صدر صدور	لاصلوةَ تَمَّ الاّ بالحضور	۳۸۱/۱
	پنج حسّ ظاهر و پنج اندرون	ده صفند اندر قیام الصّافّون	۲۰۲۳/٤
ت:	گفت پیغمبر رکوعست و سجود	بر دَرِ حق کوفتن حلقهٔ وجود	۲۰٤۸/۵
	حلقهٔ آن در هران کاو می زند	بهر او دولت سری بیرون کند	۲۰٤۹/۵
ث:	پیش در شد آن دقوقی در نماز	قوم همچون اطلس آمد او طراز	۲۱٤۰/۳
	معنی تکبیر اینست ای امام	کای خدا پیش توما قربان شویم	۲۱٤۳/۳
	ایستاده پیش یزدان اشك ریز	بر مثال راست خیز رستخیز	۲۱٤۸/۳
ج:	در قیام این گفته ها دارد رجوع	وز خجالت شد دو تا او در رکوع	۲۱۵۵/۳
	سر برآرد از رکوع آن شرمسار	باز اندر رو فتد آن خامکار	۲۱۵۸/۳
	پس نشیند قعده زان بار گران	حضرتش گوید سخن گوبا زبان	۲۱٦۳/۳
	رو به دست راست آرد در سلام	سوی جان انبیا و آن کرام	۲۱٦۵/۳
	رو بگرداند به سوی دست چپ	درتباروخویش گویندش که خَپ	۲۱٦۹/۳
	کز همه نومید گشتم ای خدا	اول و آخر تویی و منتها	۲۱۷۳/۳
۳۵۷الف:	هست گربه روزه‌دار اندر صیام	خفته کرده خویش بهر صید خام ~	۱۹۳/۵
	این نماز و روزه و حجّ و جهاد	هم گواهی دادنست از اعتقاد ~	۱۸۳/۵
ب:	مال در ایثار اگر گردد تلف	در درون صد زندگی آید خلف	۱۷۵۸/٤
پ:	حج زیارت کردن خانه بوَد	حجّ ربّ البیت مردانه بود	۱۵/٤
	سوی مکّه شیخ امّت با یزید	ازبرای حجّ و عُمره می دوید ~	۲۲۱۸/۲

	کعبه هرچندی که خانهٔ براوست	خلقت من نیز خانهٔ سِرّ اوست	۲۲۴۵/۲
ت:	چونکه واگشتم ز پیکار برون	روی آوردم به پیکار درون	۱۳۸۶/۱
	گفت عیّاضی نود بار آمدم	تن برهنه بوك زخمی آیدم ~	۳۷۸۰/۵
	درغزا بجهم به یك زخم ازبدن	خلق بینند مردی و ایثار من	۳۷۹۶/۵
	زانکه درخلوت هرآنچ این تن کند	نز برای روی مرد و زن کند	۳۸۰۰/۵
۳۵۸ الف:	وز نماز و از زکات و غیر آن	لیك یك ذرّه ندارد ذوق جان	۳۳۹۳/۲
ب:	این عَرَض‌های نماز و روزه را	چونکه لایبقی زمانین انتفی	
	نقل نتوان کرد مر اعراض را	لیك از جوهر برند امراض را	۹۴۶—۷/۲
	شرط من جا بالحسن نه کردنست	این حسن را سوی حضرت بردنست	۹۴۴/۲
پ:	هم عرض‌دان کیمیا بردن به کار	جوهری زان کیمیا گر شد بیار	۹۵۴/۲
۳۵۹ ب:	یادم آمد قصهٔ اهل سبا	کزدم احمق صباشان شد وبا	۲۶۰۰/۳
پ:	نفس اول راند بر نفس دوم	ماهی از سرگنده باشد نی زدم	۳۰۸۰/۳
۳۶۰ الف:	کای سجودم چون وجودم ناسزا	مر بدی را تو نکویی ده جزا	۱۸۰۲/۲
	محرم ناسوت مالاهوت باد	آفرین بر دست و بر بازوت باد	۱۷۹۰/۲
	گفت پیغمبر رکوعست و سجود	بر در حق کوفتن حلقهٔ وجود	۲۰۴۸/۵
ب:	بودم اومیدی به محض لطف تو	از ورای راست باشی یا عتو ~	۱۸۳۹/۵
	کای ملایك باز آریدش به ما	که بُدَستش چشم دل سوی رجا	
	لاابالی‌وار آزادش کنیم	وان خطاها را همه خط برزنیم	۱۸۴۵—۶/۵
	چون خلقت الخلق کی یربح علَی	لطف تو فرمود ای قیّوم حی	۴۱۷۲/۵
پ:	لاتخافوا هست نزل خایفان	هست در خور از برای خایف آن	
	هر که ترسد مر ورا ایمن کنند	مر دل ترسنده را ساکن کنند	۱۴۲۹—۳۰/۱
	لاتخافوا از خدا نشنیده‌ای	پس چه خود را ایمن و خوش دیده‌ای	۳۰۳۹/۲
ت:	چون خدا خواهد که مان یاری کند	میل ما را جانب زاری کند	۸۱۷/۱
	لیك استغفار هم در دست نیست	ذوق تو به نقل هر سرمست نیست	۱۶۴۳/۲
	ای بسا مخلص که نالد در دُعا	تا رود دود خلوصش بر سما	۴۲۱۷/۱
	خوش همی آید مرا آواز او	وان خدایا گفتن و آن راز او	۴۲۲۶/۶
ث:	آن دعای بیخود آن خود دیگرست	آن دعا زو نیست گفت داورست	۲۲۱۹/۳
	آن دعا حق می کند چون او فناست	آن دعا و آن اجابت از خداست	۲۲۲۰/۳
	قوم دیگر می‌شناسم زاولیا	که دهانشان بسته باشد از دعا	۱۸۸۰/۳
ج:	بود عارف را همین خوف و رجا	سابقه دانیش خورد آن هر دو را	۴۰۶۷/۵
چ:	پنج وقت آمد نماز و رهنمون	عاشقان را فی صلاة دائمون	۲۶۶۹/۶

	سیر عارف هر دمی تا تخت شاه	سیر زاهد هر مهی یک روزه راه	۲۱۸۰/۵
	ائتیا کرهاً مقلّد گشته را	ائتیا طوعاً صفا بسرشته را ~	۴۵۹۰/۳
ح:	عشق وصف ایزدست اما که خوف	وصف بنده مبتلای فرج و جوف	۲۱۸۵/۵
۳۶۱ الف:	ما خلقتُ الجنَّ و الانس این بخوان	جز عبادت نیست مقصود از جهان	۲۹۸۸/۳
	فرق بین و برگزین تو ای حبیس	بندگی آدم از کبر بلیس	۳۳۴۳/۴
	بنده آزادی طمع دارد زجد	عاشق آزادی نخواهد تا ابد	۲۷۲۹/۵
	قوت ایمانی درین زندان کمست	وانکه هست ازقصداین سگ درخمست	۶۳۵/۲
	همسخن دیدی تو خود را با خدا	ای بسا کو زین گمان افتد جدا	۳۴۰/۲
	گر نماز و روزه می‌فرمایدت	نفس مکّارست مکری زایدت	۲۲۷۴/۲
	گر نه موشی دزد در انبار ماست	گندم اعمال چل ساله کجاست	۳۸۲/۱
پ:	گر محبت فکرت و معنیستی	صورت روزه و نمازت نیستی	۲۶۲۵/۱
	هدیه‌های دوستان با همدگر	نیست اندر دوستی الاّ صُوَر	۲۶۲۶/۱
	حاصل افعال برونی دیگرست	تا نشان باشد بر آنچه مضمرست	۲۶۳۲/۱
	فضل حق با آنکه او کژ می‌تند	عاقبت زین جمله پاکش می کند ~	۱۹۵/۵
۳۶۴ ب:	مال خس باشد چو هست ای بی‌ثبات	در گلویت مانع آب حیات	۱۳۳/۲
	غافلی هم حکمتست و این عمیٰ	تا بماند لیك تا این حد	۲۶۰۸/۴
	شهوت دنیا مثال گلخنست	که ازو حمّام تقوی روشنست	۲۳۸/۴
	هین مکن خود را خَصی رهبان مشو	زانکه عفت هست شهوت را گرو	۵۷۷/۵
	آب در کشتی هلاك کشتیَست	آب اندر زیر کشتی پشتیَست	۹۸۵/۱
	چیست دنیا از خدا غافل بدن	نی قماش و نقره و میزان وزن ~	۹۸۳/۱
پ:	آن یکی از خشم مادر را بکشت	هم به زخم خنجر و هم زخم مشت	۷۷۶/۲
	مادر بتها بت نفس شماست	زانکه آن بت مار و این بت اژدهاست	۷۷۲/۱
ت:	کشتن این مرد بر دست حکیم	نی پی اومید بود و نی زبیم	۲۲۲/۱
	خلوت از اغیار باید نه زیار	پوستین بهر دی آمد نه بهار	۲۵/۲
	آنکه بر خلوت نظر بر دوختست	آخر آن را هم زیار آموختست	۲۴/۲
	که فتوت دادن بی علتست	پاکبازی خارج هر ملّتست	۱۹۷۲/۶
	همنشین اهل معنی باش تا	هم عطا یابی و هم باشی فتی	۷۱۱/۱
	بود شیخی دایما او وامدار	از جوانمردی که بود آن نامدار ~	۳۷۶/۲
۳۶۵ الف:	بهر این بعضی صحابه از رسول	ملتمس بودند مکر نفس غول	۳۶۶/۱
پ:	چون سزای این بت نفس او نداد	از بت نفسش بتی دیگر بزاد	۷۷۱/۱
ت:	ای شهان کشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زو بتر در اندرون ~	۱۳۷۳/۱

و: چونکه وا گشتم ز پیکار برون — روی آوردم به پیکار درون ~ ۱۳۸۶/۱
گفت عیاضی نود بار آمدم — تن برهنه بوک زخمی آیدم ~ ۳۷۸۰/۵

۳۶۶ ب: صوفی ابن الوقت باشد در مثال — لیک صافی فارغست از وقت و حال ۱۴۲۶/۳
هست صوفی صفا جو ابن وقت — وقت را همچون پدر بگرفته سخت ۱۴۳۳/۳
همچو جو یست او نه او آبی خورد — آب از و بر آبخواران بگذرد ۴۸۸/۲
مستیی دارد زگفت خود ولیک — از بر او تا یمی راهیست نیک ۴۸۷/۲
از محقق تا مقلّد فرق هاست — کاین چو داودست و آن دیگر صداست ۴۹۳/۲

پ: صوفیان طبل خوار لقمه جو — سگ دلان و همچو گربه روی شو ۴۰۵/۲
کیست این صوفی شکم خوار خسیس — تا بود با چون شما شاهان جلیس ۲۱۷۷/۲
گفت آن سالوس زرّاق تهی — دام گولان و کمند گمرهی ۲۰۵۷/۶
صوفیی در خانقاه از ره رسید — مرکب خود بُرد و در آخور کشید ~ ۵۱۴/۲
امردی و کوسه یی در انجمن — آمدند و مجمعی بُد در وطن ~ ۳۸۴۳/۶
بر سماع راست هر کس چیر نیست — لقمهٔ هر مرغکی انجیر نیست ۲۷۶۲/۱

ت: همنشین اهل معنی باش تا — هم عطا یابی و هم باشی فتیٰ ۷۱۱/۱
جان بی معنی در ین تن بی خلاف — هست همچون تیغ چو بین در غلاف ~ ۷۱۲/۱
صوفیی گشته به پیش این لئام — الخیاطه و اللواطه والسلام ~ ۳۶٤/۵

۳۶۷ پ: نیست کس امروز مهمان توام — چنگ بهر تو زنم آنِ توام ۲۰۸۵/۱
و: لیک بد مقصودش از بانگ رباب — همچو مشتاقان خیال آن خطاب
نالهٔ سرنا و تهدید دهل — چیزکی ماند بدان ناقور کل ۲/٤—۷۳۱
و: بانگ کوس وطبل بروی روز وشب — می زدی اندر رجوع و در طلب
اندران مزرع در آمد آن شتر — کودك آن طبلك بزد در حفظ بُر ۳/۵—۴۰۹٤
و: پیش او چِبْوَد تبوراک توطفل — که کشد او طبل سلطان بیست کفل ۴۰۹۷/۳

ت: پس غذای عاشقان آمد سماع — که درو باشد خیال اجتماع ۷٤۲/٤
آتش عشق از نواها گشت تیز — آنچنانکه آتش آن جوز ریز
در نغولی بود آب آن تشنه راند — بر درخت جوز جوزی می فشاند ۵/٤—۷٤٤
قوتی گیرد خیالات ضمیر — بلکه صورت گردد از بانگ و صفیر ۷٤۳/٤
پس حکیمان گفته اند این لحن ها — از دوار چرخ بگرفتیم ما ۷۳۳/٤

ث: پرخماران از دم مطرب چرند — مطربانشان سوی میخانه برند ~ ٦٦۰/٦
ج: مو بمو بینند زصرفهٔ حرص انس — رقص بی مقصود دارد همچو خرس ۹٤/۳
چ: رقص آنجا کن که خود را بشکنی — پنبه را از ریش شهوت بر کنی ۹۵/۳
رقص و جولان بر سر میدان کنند — رقص اندر خون خود مردان کنند ۹٦/۳
ح: مطربانشان از درون دف می زنند — بحرها در شورشان کف می زنند ۹۸/۳

	تو نبینی لیك بهر گوششان	برگها برشاخها هم کف زنان	۹۹/۳
۳۶۸ الف:	درخرابات آمدی شیخ اجل	جملهٔ مَی ها از قدومت شد عسل	۳۴۲۱/۲
	خانقاهی که بود بهترمکان	من ندیدم یك دمی دروی امان	۳۸۵۶/۶
پ:	صوفیی درخانقاه از ره رسید	مرکب خود برد و در آخور کشید ~	۵۱٤/۲
	صوفیی می گشت در دور افق	تا شبی درخانقاهی شد قُنُق ~	۱۵٦/۲
	امردی و کوسه‌یی در انجمن	آمدند و مجمعی بد در وطن ~	۳۸٤۳/٦
	چالشست آن حمزه خوردن نیست این	تا تو برمالی به خوردن آستین ~	۳۷۷٦/۵
	رو به من آرند مشتی حمزه‌خوار	چشم‌ها پر نطفه کف خایه فشار	۳۸۵۷/۵
	بر قفای صوفی حمزه‌پرست	راست می کرد از برای صفع دست	۱۳۳۱/٦
	در لواطه می‌فتید از قحط زن	فاعل و مفعول رسوای زمن	۱۷۳۲/٦
ت:	صوفیی گشته به پیش این لئام	الخیاطه واللواطه والسلام	۳٦٤/۵
۳٦۹ ب:	حرف درویشان بدزدد مرددون	تا بخواند بر سلیمی زان فسون	۳۱۹/۱
	و: حرف دور یشان ونکتهٔ عارفان	بسته‌اندا‌ین بیحیایان برزبان	۱۷۰۳/٤
ت:	پیش ازان کاین قصه تا مخلص رسد	دود گندی آمد از اهل حسد	٤۲۲۷/۳
	کودکان خرد فهمش می کنند	نیست جز امر پسند و ناپسند	٤۲۳۹/۳
ث:	خربطی ناگاه از خرخانه‌یی	سر فرود آورد چون طعّانه‌ای	٤۲۳۲/۳
ج:	با مریدن آن فقیر محتشم	با یزید آمد که نك یزدان منم ~	۲۱۰۲/٤
	نقش اوفانی و او شد آینه	غیرنقش روی غیر آنجای نه	۲۱٤۰/٤
	لیك می گوید بگو هین عیب نیست	جز تقاضای قضای غیب نیست	۱۹۹٤/۱
چ:	لاف درویشی زدی و بیخودی	های هوی مستیان ایزدی	٦۷۸/۳
	ساختی خود را جنید و بایزید	رو که نشناسم تبر را از کلید	٦۹۰/۳
	خرده گیرد درسخن بربایزید	ننگ دارد از وجود او یزید	۲۲۷۵/۱
	آن مقلّد صد دلیل و صد بیان	در زبان آرد ندارد هیچ جان ~	۲٤۸۰/۵
	از مقامات تبتّل تا فنا	پایه پایه تا ملاقات خدا	٤۲۳۵/۳
۳۷۰ ب:	نفرت خفاشکان باشد دلیل	که منم خورشید تابان جلیل	۲۰۸۵/۲
	ورسر مویی زوصفش باقیَست	او نه از عرشست از آفاقیَست	۱۷۹۸/۳
پ:	ای خنك زشتی که خوبش شد حریف	وای گل رویی که جفتش شد خریف ~	۱۳٤۱/۲
	چون ورا نوری نبود اندر قران	نور کی یابند ازوی دیگران ~	۲۲٦۷/۱
ت:	برنویس احوال پیر راهدان	پیررا بگزین و عین راه دان	۲۹۳۸/۱
	پس رهی را که ندیدستی تو هیچ	هین مرو تنها زرهبر سرمپیچ	۲۹٤۵/۱
	گفت پیغمبر علی را کای علی	شیر حقی پهلوانی پر دلی	۲۹۵۹/۱

ث:	طوطیی در آینه می‌بیند او	عکس خود را پیش او آورده رو ~	۱۴۳۰/۵
ج:	آنکه بر خلوت نظر بر دوختست	آخر آن را هم ز یار آموختست ~	۲۴/۲
	پس مراقب گشت با یاران خویش	دفتری باشد حضور یار پیش	۱۵۸/۲
	حلقهٔ آن صوفیان مستفید	چونکه بر وجد و طرب آخر رسید	۲۰۳/۲
۳۷۱ ت:	چون جفا آری فرستد گوشمال	تا زنقصان وا روی سوی کمال ~	۳۴۸/۳
	و: دان که نبود فعل همرنگ جزا	هیچ خدمت نیست همرنگ عطا	۳۴۴۵/۳
	بُد زگستاخی کسوف آفتاب	شد عز از یلی زجرأت ردّ باب	۹۲/۱
مقایسه شود با:	آفتاب اندر فلك كژ می‌جهد	در سیه رو یی خسوفش می دهد ~	۹۳۰/۶
	در میان قوم موسی چند کس	بی‌ادب گفتند کو سیر و عدس ~	۸۱/۱
	باز عیسی چون شفاعت کرد حق	خوان فرستاد و غنیمت بر طبق ~	۸۳/۱
ح:	دل نگه دارید ای بی‌حاصلان	در حضور حضرت صاحبدلان	۳۲۱۸/۲
	امتحان همچون تصرف دان درو	تو تصرف برچنان شاهی مجو ~	۳۸۰/۴
	شیخ را که پیشوا و رهبرست	گر مریدی امتحان کرد او خرست	۳۷٤/۴
	وسوسهٔ این امتحان چون آمدت	بخت بد دان کآمد و گردن زدت ~	۳۸٤/۴
خ:	این طبیبان بدن دانشورند	بر سقام تو زتو واقف‌ترند ~	۱۷۹٤/۴
	شرم دار و لاف کم زن جان مکن	که بسی جاسوس هست آن سوی تن	۱۷۹۳/۴(ع)
	از نُبی برخوان که دیو و قوم او	می برند ازحال انسی خفیه بو	۱۷۸۰/۴
د:	وحی دل گیرش که منظرگاه اوست	چون خطا باشد که دل آگاه اوست	
	مؤمنا ینظر بنور الله شدی	از خطا و سهو ایمن آمدی	۵/۴—۱۸۵٤
ذ:	چون گزیدی پیر نازک دل مباش	سست و زیزیده چوآب و گل مباش	
	گر به هر زخمی توپر کینه شوی	پس کجا بی صیقل آیینه شوی	۱/ ۸۰—۲۹۷۹
	سوی دلاکی بشد قزوینیی	که کبودم زن بکَن شیرینیی ~	۲۹۸۳/۱
	ای برادر صبر کن بر درد نیش	تا رهی از نیش نفس گبر خویش	۳۰۰۲/۱
ر:	عاقلی براسب می آمد سوار	در دهان خفته‌یی می رفت مار ~	۱۸۷۸/۲
	یک سگست ودر هزاران می رود	هر که در وی رفت او او می شود ~	٦۳۸/۲
	گفته‌های اولیا نرم و درشت	تن مپوشان زانکه دینت راست پشت	
	گرم گوید سرد گوید خوش بگیر	زان ز گرم و سرد بجهی وز سعیر	٦/۱—۲۰۵۵
۳۷۲ ث:	چون زعادت گشت محکم خوی بد	خشم آید بر کسی کت واکشد	
	چونکه تو گل خوار گشتی هر که او	واکشد از گل ترا باشد عدو	۲/ ٦۰—۳٤۵۹
ج:	همچو آن شخص درشت خوش سخن	در میان ره نشاند او خاربن ~	۱۲۲۷/۲
	یا به گلبن وصل کن این خار ار	وصل کن با نار نور یار را ~	۱۲٤۵/۲
چ:	سگ زمستان جمع گردد استخوانش	زخم سرما خُرْد گرداند چو نانش	۲۸۸۵/۳

ح: هر کسی کو عیب خود دیدی ز پیش — کی بُدی فارغ خود از اصلاح خویش
غافلند این خلق از خود ای پدر — لاجرم گویند عیب همدگر — ۸۸۱—۲/۲
خ: روزی آدم بر بلیسی کو شقیست — از حقارت وز زیافت بنگریست — ۳۸۹۳/۱
گفت آدم توبه کردم زین نظر — این چنین گستاخ نندیشم دگر — ۳۸۹۸/۱
د: هر که را بینی شکایت می کند — که فلان کس راست خلق و خوی بد
این شکایتگر بدان که بد خُوَست — که مر آن بدخوی را او بد گوَست — ۷۷۲—۳/٤
ای خنك جانی که عیب خویش دید — هر که عیبی گفت آن بر خود خرید — ۳۰۳٤/۲
ذ: گوسفندی از کلیم الله گریخت — پای موسی آبله شد نعل ریخت ~ — ۳۲۸۱/٦
ای مسلمان خود ادب اندر طلب — نیست الاّحمل از هر بی ادب — ۷۷۱/٤

۳۷۳ الف: ذکر حق کن بانگ غولان را بسوز — چشم نرگس را ازین کرکس بدوز — ۷۵٤/۲
پ: چون در آید نام پاك اندر دهان — نی پلیدی ماند و نی اندهان — ۱۸۸/۳
مقایسه شود با: ذکر حق پاکیست چون پاکی رسید — رخت بر بندد برون آید پلید
می گریزد ضدّها از ضدّها — شب گریزد چون بر افروزد ضیا — ۱۸٦—۷/۳
چینیان گفتند ما نقاش‌تر — رومیان گفتند ما را کرّ و فر — ۳٤٦۷/۱
این قدر گفتیم باقی فکر کن — فکر اگر جامد بود رو ذکر کن ~ — ۱٤۷۵/٦

۳۷٤ الف: ذکر آرد فکر را در اهتزاز — ذکر را خورشید این افسرده ساز ~ — ۱٤۷٦/٦
مرغ با پر می‌پرد تا آشیان — پَرِّ مردم همتست ای مردمان — ۱۳٤/٦
منگر آنکه تو حقیری یا ضعیف — بنگر اندر همّت خود ای شریف — ۱٤۳۸/۳
ب: چارهٔ آن دل عطای مبدلیست — داد او را قابلیت شرط نیست ~ — ۱۵۳۷/۵
پ: حست و جویی ازورای جست و جو — من نمی‌دانم تومی‌دانی بگو ~ — ۲۲۱۱/۱
دید موسی یک شبانی را به راه — کوهمی گفت ای گزیننده اله ~ — ۱۷۲۰/۲
آن یکی را روی او شد سوی دوست — وان یکی را روی او خود روی اوست ~ — ۳۱٤/۱
ت: ورتو نگذاری عنایتهای او — خود گذارد ای دلم مولای او — ٦۸٤/۱
ث: آن یکی شخصی به وقت مرگ خویش — گفته بوداند روصیت پیش پیش ~ — ٤۸۷۷/٦
عارفان از دو جهان کاهلترند — زانکه بی شدیار خرمن می‌برند — ٤۸۸٦/٦
کاهلی را کرده‌اند ایشان سند — کار ایشان را چو یزدان می کند — ٤۸۸۷/٦
کاین طلب گاری مبارك جنبشیست — این طلب در راه حق مانع کشیست
این طلب مفتاح مطلوبات تست — این سپاه و نصرت رایات تست — ۱٤٤۲—۳/۳
تو به هر حالی که باشی می‌طلب — آب می‌جو دایما ای خشك لب — ۱٤۳۹/۳
ج: هست بسیار اهل حال از صوفیان — نادرست اهل مقام اندرمیان — ۱٤۳۸/۱
نیست ذکر بحث و اسرار بلند — که دوانند اولیا آن سوسمند — ٤۲۳٤/۳
چ: آنچنانکه عُور اندر آب جَست — تا در آب از زخم زنبوران برست ~ — ٤۳۵/٤

۳۷۵ الف:	هوشیاری زان جهانست وچو آن	غالب آید پست گردد این جهان	۲۰۶۷/۱
	ر: استن این عالم ای جان غفلتست	هوشیاری این جهان را آفتست	۲۰۶۶/۱
مقایسه شود با:	غافلی هم حکمتست و این عمی	تا بماند لیك تا این حد چرا	۲۶۰۸/٤
	ما زبان را ننگریم و قال را	ما درون را بنگریم و حال را	۱۷۵۹/۲
ب:	چون تحری در دل شب قبله را	قبله نیّ و آن نماز او روا ~	۲۲۸۵/۱
پ:	تا بدینجا بهر دینار آمدم	چون رسیدم مست دیدار آمدم	۲۷۸٤/۱
	جَست عیسی تا رهد از دشمنان	بُردش آن جستن به چارم آسمان ~	۳۷۸۹/۱
ت:	لیك استغفار هم در دست نیست	ذوق توبه نقل هر سرمست نیست	۱٦٤۳/۲
	از کمیّ عقل پروانهٔ خسیس	یاد نارد زآتش و سوز و حسیس ~	۲۲۹۱/٤
	می کند او توبه و پیر خرد	بانگ لَورُدّوا لعادوا می زند ~	۲۳۰۰/٤
ج:	زاهدی در غزنی از دانش مزی	بُد محمد نام و کینت سر رزی ~	۲٦٦۷/۵
	ملك بر هم زن تو ادهم وار زود	تا بیابی همچو ملك او خلود ~	۷۲٦/٤
چ:	بود درویشی به کهساری مقیم	خلوت او را بود همخواب و ندیم ~	۱٦۱٤/۳
	گفت عیّاضی نودبار آمدم	تن برهنه بوك زخمی آیدم	۳۷۸۰/۵
	بود درویشی درون کشتیی	ساخته از رخت مردی پشتیی ~	۲٤۷۸/۲
ح:	وانکه جزاین دوست اوخودمرده‌ییست	او برین در نیست نقش پرده‌ییست	۲۷۵۱/۱(ع)
خ:	هین مکن خود را خصی رهبان مشو	زانکه عفت هست شهوت را گرو	۵۷۷/۵
	قلعه ویران کرد و از کافر ستد	بعد ازان برساختش صد برج و سد ~	۳۱۰/۱
۳۷٦ پ:	حاصل اندر وصل چون افتاد مرد	گشت دلاّله به پیش مرد سرد	۱٤۰۰/۳
ت:	گفت پیغمبر صباحی زید را	کیف اصبحت ای صحابی با صفا	۳۵۰۰/۱
	گفت پیغمبر که هست از امتم	کو بوَد هم گوهر و هم همتم	۳٤٦۲/۱
۳۷۷ پ:	دست و پا در حق ما استایشست	در حق پاکیّ حق آلایشست	۱۷٤٤/۲
ت:	این همه چون و چگونه چون زبد	بر سر دریای بیچون می طپد	۱٦۱۷/٦
	ضدّ ضد را بود و هستی کی دهد	بلك ازو بگریزد و بیرون جهد	۱٦۱۹/٦
	اتصالی بی تکیف بی‌قیاس	هست ربّ‌الناس را با جان ناس	۷٦۰/٤
	تو مگو ما را بدان شه بارنیست	با کریمان کارها دشوار نیست	۲۲۱/۱
ث:	قدرت خود بین که این قدرت ازوست	قدرت تو نعمت او داند که هوست	٤۷۳/۱
	از هواها کی رهی بی جام هُو	ای زهُو قانع شده با نام هُو	۳٤۵۳/۱
	عشق وصف ایزدست امّا که خوف	وصف بندهٔ مبتلای فرج و جوف ~	۲۱۸۵/۵
	زاهد با ترس می‌تازد به پا	عاشقان پرّان تراز برق و هوا	۲۱۹۲/۵
۳۷۸ ب:	واصلان چون غرق ذاتند ای پسر	کی کنند اندر صفات او نظر ~	۲۸۱۳/۲

	از صفاتش رسته‌یی والله نخست	در صفاتش باز رو چالاك و چُست	٤١٨٢/٣
	ای صفاتت آفتاب معرفت	و آفتاب چرخ بند یك صفت	٥٣/٢
	بی‌تماشای صفتهای خدا	گر خورم نان در گلو ماند مرا	٣٠٧٩/٢
	جز بر اومید خدا زین آبخور	کی خورد یك لحظه الاّ گاو و خر	٣٠٨١/٢
پ:	با چنین قهری که زفت و فایقست	برد لطفش بین که بروی سابقست	
	سبق بی‌چون و چگونهٔ معنوی	سابق و مسبوق دیدی بی‌دُوی	٣٧٤٣—٤/٤
ت:	ازپی آن گفت حق خود را بصیر	که بود دید و یت هر دم نذیر	٢١٥/٤
	اسم مشتقست و اوصاف قدیم	نه مثال علّت اولیٰ سقیم	٢١٩/٤
	چار طبع و علّت اولی نیم	در تصرف دایما من باقیم	١٦٢٥/٢
	چون دوم بار آدمیزاده بزاد	پای خود بر فرق علّتها نهاد	٣٥٧٦/٣
ث:	هیچ نندیشد که هر جا ظاهریست	آن زحکمتهای پنهان مخبریست	٢٨٧٩/٤
	هیچ نقاشی نگارد زین نقش	بی‌امید نفع بهر عین نقش	٢٨٨١/٤
	کار بیچون را که کیفیت نهد	این که گفتم هم ضرورت می‌دهد	
	گه چنین بنماید و گه ضدّ این	جز که حیرانی نباشد کار دین	٣١١—١٢/١
	آتش طبعت اگر غمگین کند	سوزش از امر ملیك دین کند ~	٨٣٤/١
	از سبب سوزیش من سوداییم	وز خیالاتش چو سوفسطاییم	٥٤٨/١
ج:	آن گمان‌انگیز را سازد یقین	مهرها رویاند از اسباب کین	٥٤٦/١
	گفت آتش من همانم آتشم	اندر آ تا تو ببینی تابشم	
	طبع من دیگر نگشت و عنصرم	تیغ حقّم هم به دستوری بُرم	٨٢٩—٣٠/١
	عادت خود را بگردانم به وقت	این غبار از پیش بنشانم به وقت	١٦٢٧/٢
	خود قضا بر سبلت آن حیله‌مند	زیر لب می کرد هر دم ریشخند ~	٧٦٦/٢
چ:	چارهٔ آن دل عطای مبدلیست	داد او را قابلیت شرط نیست ~	١٥٣٧/٥
	قابلی گر شرط فعل حق بُدی	هیچ معدومی به هستی نامدی	١٥٤٢/٥
د:	ای بسا مخلص که نالد در دعا	تا رود دود خلوصش بر سما	٤٢١٧/٦
	این ترا باور نیاید مصطفی	چون زمسکینان همی جوید دعا	١٦٣٢/٦
	بود شیخی دایما او وامدار	از جوانمردی که بود آن نامدار ~	٣٧٦/٢
	گفت ای موسی زمن می‌جو پناه	بادهانی که نکردی تو گناه ~	١٨٠/٣
	بلعم باعور را خلق جهان	سغبه شد مانند عیسیِ زمان	٣٢٩٨/١
	از صحابه خواجه‌یی بیمار شد	وندران بیماریش چون تار شد ~	٢١٤١/٢
	مُقریی می‌خواند از روی کتاب	ماءکُم غَوْراً زچشمه بندم آب ~	١٦٣٣/٢
	گر بنالیدی و مستغفر شدی	نور رفته از کرم ظاهر شدی	١٦٤٢/٢
	آن دقوقی داشت خوش دیباجه‌یی	عاشق و صاحب کرامت خواجه‌یی ~	١٩٢٤/٣
	او فضولی بوده است از انقباض	کرد بر مختار مطلق اعتراض	٢٢٨٧/٣

۳۷۹ الف:	زین وصیت کرد ما را مصطفی	بحث کم جویید در ذات خدا	۳۷۰۰/۴
	صنع بیند مرد محجوب از صفات	در صفات آنست کو گم کرد ذات ~	۲۸۱۲/۲
	هر چه اندیشی پذیرای فناست	آنکه در اندیشه ناید آن خداست	۳۱۰۷/۲
	هر یکی در پرده‌یی موصول خوست	وهم او آنست کان خود عین هوست	۳۷۰۳/۴
	چون خلیل آمد خیال یار من	صورتش بت معنی او بت‌شکن	۷۴/۲
ت:	با که می گویی تو این با عمّ و خال	جسم و حاجت در صفات ذوالجلال ~	۱۷۳۵/۲
	از تو ای بی‌نقش با چندین صُوَر	هم مشبّه هم موحد خیره‌سر ~	۵۷/۲
۳۸۱ الف:	مبدع آمد حق و مبدع آن بود	که برآرد فرع بی اصل و سند	۱۰۲۵/۵
ب:	آدمی داند که خانه حادثست	عنکبوتی نه که در وی عابثست	
	پشه کی داند که این باغ از کیَست	کو بهاران زاد و مرگش در دیَست	۲۳۲۰—۲۱/۲
پ:	وان دگر گفت این قدیم و بی کیَست	نیستش بانی و یا بانی و یَست	۲۸۴۳/۴
	دی یکی می گفت عالم حادثست	فانیَست این چرخ و حقش وارثست	۲۸۳۳/۴
۳۸۵ ب:	ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما	تو وجود مطلقی فانی نما	۶۰۲/۱
	چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد	موسیی با موسیی در جنگ شد	
	چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی	موسی و فرعون دارند آشتی	۲۴۶۷—۸/۱
پ:	منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی پا بُدیم آن سر همه ~	۶۸۶/۱
	پیش این الماس بی‌اسپر میا	کز بُریدن تیغ را نبود حیا	۶۹۲/۱
۳۸۶ الف:	جزو یک رو نیست پیوسته به کل	ورنه خود باطل شدی بعث رسل	۲۸۱۲/۱
	ورتو گویی جزو پیوستهٔ کُلست	خار می‌خور خار پیوستهٔ گُلست	۲۸۱۱/۱
	عاشقان کُل نی عشاق جزو	ماند از کُل آنکه شد مشتاق جزو	
	چونکه جزوی عاشق جزوی شود	زود معشوقش به کلّ خود رود	۲۸۰۱—۲/۱
	همچو مجنونند و چون ناقه‌ش یقین	می کشد آن پیش و این واپس به کین	۱۵۳۳/۴
۳۸۷ الف:	ماند الاّ الله باقی جمله رفت	شادباش ای عشق شرکت سوز زفت	۵۹۰/۵
	تیغ لا در قتل غیر حق براند	درنگر زان پس که بعد لا چه ماند	۵۸۹/۵
ب:	همچو آن حجرهٔ زلیخا پرصُوَر	تا کنند یوسف به ناگاهش نظر	۳۶۳۷/۶
	بهر دیده روشنان یزدان فرد	شش جهت را مظهر آیات کرد	۳۶۴۰/۶
	عمرها بر طبل عشقت ای صنم	انّ فی موتی حیاتی می‌زنم	۴۰۶۲/۶
	گفت فرعونی انا الحق گشت پست	گفت منصوری انا الحق و برست	۲۰۳۵/۵
	عاشقی کز عشق یزدان خورد قوت	صد بدن پیشش نیرزد تره توت	۲۷۱۶/۵
ت:	واصلان چون غرق ذاتند ای پسر	کی کنند اندر صفات او نظر	۲۸۱۳/۲

ور بـه رنـگ آب بـاز آیـی ز قعْر　پس پلاسی بستدی دادی تو شعر　۲۸۱۵/۲

۳۸۸ الف: از مـقـامـات تـبـتّـل تـا فـنـا　پایـه پایـه تـا مـلاقـات خـدا　۴۳۳۵/۳
هُوی فانی چونکه خودفا او سپرد　گشت باقی دایم و هرگز نمرد　۲۶۱۵/٤
چون زبانهٔ شمع پیش آفتاب　نیست باشد هست باشد در حساب　۳۶۷۱/۳
ب: همچو مرغ مرده‌شان بگرفته یار　تا کند او جنس ایشان را شکار　۱۰۵۵/٤
پ: نـقـل آمد عـقـل او آواره شـد　صبح آمد شمع او بیچاره شد　۲۱ ۹/٤

۳۸۹ الف: کـلُّ شـئٍ هـالـكٌ جزوجه او　چون نیی در وجه او هستی مجو　۳۰۵۲/۱
شیر و گرگ و روبهی بهر شکار　رفته بودند از طلب در کوهسار　۳۰۱۳/۱
زانکه در الّاست او از لا گذشت　هر که در الّاست او فانی نگشت　۳۰۵٤/۱
ب: هُوی فانی چونکه خود فا او سپرد　گشت باقی دایم و هرگز نمرد　۲۶۱۵/٤
چون شدی من کـان للّـه از وَلَه　من تـرا بـاشم که کان الله له　۱۹۳۹/۱
دانـهٔ پر مـغـز بـا خـاك دژم　خلوتی و صحبتی کرد از کرم
خویشتن در خاك کلّی محو کرد　تا نماندش رنگ و بو و سرخ و زرد　۲۰۶۷–۸/۳
کـان للّـه دادن آن حبّـه است　تا که کان الله لَهُ آید به دست　۲۶۱۳/٤
او به نسبت با صفات حق فناست　در حقیقت در فنا او را بقاست　۳۹۹/٤
پ: گفت قایل در جهان درویش نیست　ور بوَد درویش آن درویش نیست　۳۶۶۹/۲
نه که هر مغلوب شه مرحوم بود　نه که المغلوب کالمعدوم بود　۳۹۶/٤
آمـد از آفـاق یـار مـهـربـان　یـوسـف صدیق را شد میهمان　۳۱۵۷/۱

۳۹۰ الف: زآتش ار علمت یقین شد از سخن　پختگی جو در یقین منزل مکن　۸۶۰/۲
ب: حرف درویشان و نکتهٔ عارفان　بسته‌اند این بیحیایان بر زبان　۱۷۰۳/٤
پ: بود شیخی رهنمایی پیش از ین　آسـمـانـی شـمـع بـر روی زمـین　۱۷۷۲/۳

۳۹۱ ب: گر هزارانند یك کس بیش نیست　چون خیالات عدد اندیش نیست　۳۵/۳
صاحب دل آینهٔ شش رو شود　حق ازو در شش جهت ناظر بود　۸۷٤/۵
بی ازو ندهد کسی را حق نوال　شمّه‌یی گفتم من از صاحب وصال
موهبت را بر کف دستش نهد　وز کفَش آن را به مرحومان دهد　۸۷۷–۸/۵
ت: بـود شـاهـی شـاه را بـد سه پسر　هر سه صاحب فطنت و صاحب‌نظر　۳۵۸۳/٦

۳۹۲ ب: در بخارا خوی آن خواجیم اجل　بود با خواهندگان حسن عمل　۳۷۹۹/٦
آن زلـیـخا از سپندان تا به عود　نام جمله چیز یوسف کرده بود　٤۰۲۱/٦
بـود یـك مـیـراثـی مـال و عقار　جمله را خورد و بماند او عور و زار　٤۲۰٦/٦

	جوحی هر سالی ز درویشی به فن	رو به زن کردی که ای دلخواه زن	٦/٤٤٤٩
	حق به عزرائیل می گفت ای نقیب	بر که رحم آمد ترا از هر کئیب	٦/٤٧٩٧
٣٩٨ پ:	محتسب در نیم شب جایی رسید	در بُن دیوار مردی خفته دید	٢/٢٣٨٧
ت:	زاهدی را گفت یاری در عمل	کم گری تا چشم را ناید خلل	٢/٤٤٥
	ور نخواهد دید حق را گو برو	این چنین چشم شقی گو کور شو	٢/٤٤٨
ث:	آن یکی آمد دَر یاری بزد	یار گفتش کیستی ای معتمد	١/٣٠٥٦
	چونکه جمع مستمع را خواب بُرد	سنگهای آسیا را آب بُرد	١/٣٠٨٧
ج:	هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نوشدن اندر بقا	
	عمر چون جو یَست نو نو می‌رسد	مستمرّی می‌نماید در جَسَد	١١٤٤—٤٥/١
	صورت از بی‌صورتی آمد برون	باز شد کانّا الیه راجعون	
	پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست	مصطفی فرمود دنیا ساعتیست	١١٤١—٤٢/١
	جان ز پیدایی و نزدیکیست گم	چون‌شکم‌پر آب و لب خشکی چو خم	١/١١٢٠
چ:	باز گوید بط را کز آب خیز	تا ببینی دشتها را قندر یز	٣/٤٣٢
	حصن ما را قند و قند ستان ترا	من نخواهم هدیه‌ات بستان ترا	
	چونکه جان باشد نیاید لوت کم	چونکه لشکر هست کم ناید عَلَم	٤٣٧—٨/٣
	پادشاهی بنده‌یی را از کرم	برگزیده بود بر جمله حشم ~	٢/١٠٤٧

شواهد از دیوان کبیر

۱۹ ت: ای مونس ما خواجه ابوبکر ربابی	گر دلشده‌یی چند پی نان و کبابی؟	۲۷۹۶۳/۶
۶۸ ب: راز مگو رو عجمی ساز خویش	یاد کن آن خواجه علیانه را	۲۹۳۸/۱
و: درحلقهٔ لنگانی می‌باید لنگیدن	این پند ننوشیدی از خواجه علیانه	۲۴۵۱۴/۵
۹۶ پ: سوم ترجیح این باشد که بر بت اشك من شاشد	برآشوبد زنلپنجه رخم ازخشم بخراشد	۳۵۰۵۴/۷
۱۰۵ ف: مگر حضرت نقابی بست از غیرت آن چهره	که تا غیری نبیندآن برون نایدزاغیاری	۲۷۱۰۳/۵
و: زقبرستان ظلمانی الا ای نور ربانی	که ازحضرت تو بُرهانی مگرمارا تو برهانی	۳۵۹۲۳/۷
ه: ای آنکه بزادیت چو در مرگ رسیدید	این زادن ثانیست بزایید بزایید	۶۸۴۸/۲
فا: چون بسوزی پر شود چرخ از بخور	چون بسوزد دل رسد وحی القلوب	۳۳۱۲/۱
۱۰۶ ت: جزقیاس ودوران هست طرق لیك شدست	براولوالفقه و طبیب ومنتجّم مسلود	۸۲۵۹/۲
ر: با تو دلا ابلهیست کیسه نگهداشتن	کیسه شد و جان پی کیسه ربا می‌رود	۹۴۱۴/۲
۱۰۹ پ: ای‌بس که ازآوازدُش وامانده ام زین راهمن	وی بس که ازآوازقش گُم کرده ام خرگاه من	۱۸۹۸۹/۴
گردمن می گشت یک لولی پر پر	همچنینم برد کلی کردومرد	۸۵۱۰/۲
۱۱۴ الف: هم فرقی و هم زلفی مفتاحی و هم قلفی	بی‌رنج چه می‌سلفی آوازچه لرزانی	۲۷۶۳۸/۵
گر فقیرند همه شیردل و زر بخشند	این فقیران تراشنده همه خرّادند	۸۱۸۵/۲
۱۲۰ ب: گر خری دیوانه شد نك کیر گاو	بر سرش چندان بزن کاید لباب	۳۳۳۶/۱
گلوگشاده‌چوفرج فراخ ماده خران	که کیرخرنرهدزوچو پیش او برخاست	۵۴۳۴/۱
چون افتد شیر نر از حملهٔ حیز و غر	وز زخمهٔ کُون خر کی بانگ نماز آید	۶۴۶۹/۲
ای گفته که مَردَم این چه مَردیست	کابلیس ترا چنین بگاید	۷۵۲۸/۲
۱۲۷ ج: جواب گفته متنبّی است این	فؤادٌ ما تُسَلّیه المدامُ	۲۴۰۷۹/۵
جواب آن غزل که گفت شاعر	بقائی شاءلیس هم ارتحالا	۱۱۹۲/۱
صاحب العودَین لا تُهملهما	حَرّ قَن ذاحَرٌ کَنْ ذاللکروب	۳۳۱۴/۱
جواب نصیرالدین لیث فضائلٍ	اری الوُدَّ قد بالت علیه الا رانب	۳۴۷۱/۱
۱۳۱ الف: صبح آمد و صحیفهٔ مصقول برکشید	وز آسمان شمامهٔ کافور بردمید	۹۱۹۷/۲
صد مصر مملکت زتعدی خراب شد	صد بحر سلطنت زتطاول سراب شد	۹۲۱۳/۲

ب :این مجابات مجیرست درآن قطعه که گفت — برسر کوی توعقل ازسر جان برخیزد ۸۱۵۵/۲
گفت کسی خواجه سنایی بمُرد — مرگ چنین خواجه نه کار یست خُرد ۱۰۶۳۴/۲
پ:درخت اگر متحّرك بُدی زجای به جا — نه رنج ارّه کشیدی نه زخمهای جفا ۲۳۹۷/۱
پرکندگی از نفاق خیزد — پیروزی از اتفاق خیزد ۷۳۱۲/۲
روزم به عیادت شب آمد — جانم به زیارت لب آمد ۷۳۷۷/۲
جانی که رواین سوکندباباز یداوخود کند — یادرسنایی روکنیدابودهد عطاررا ۲۹۲/۱
اگرعطارعاشق بدسنایی شاه وفایق بُد — نه اینم من نه آنم من که گم کردم سروپا را ۷۳۵/۱
۱۴۱ الف وت:رستم از ین بیت وغزل ای شه وسلطان ازل — مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا ۴۸۶/۱
۱۴۳ ث :ساقیا آب در انداز مرا تا گردن — زانکه اندیشه چو زنبور بود من عورم ۱۷۰۵۴/۴
۱۴۸ ب :ای نای بس خوشست کز اسرارآگهی — کار او کند که دارد از کار آگهی ۳۱۸۹۷/۶
ای نای خوش نوای که دلدارودلخوشی — دم می دهی توگرم ودم سرد می کشی ۳۱۸۲۵/۶
هیچ می دانی چه می گو یدرباب — زاشك چشم وازجگرهای کباب ۳۳۱۸/۱
۱۶۴ الف: منم ستون آن مسجد که مسندساخت پیغمبر — چواومسنددگر سازدزدردهجرنالانم ۱۴۹۶۳/۳
در پی دزدی بدم دزدد گر بانگ کرد — هشتم و بازآمدم گفتم هین چیست آن
گفت که اینك نشان دزدتواین سوی رفت — دزدمرابادادآن دغل کژنشان ۸/۴—۲۱۷۵۷
بازبه بط گفت که صحرا خوشست — گفت شبت خوش که مرا جا خوشست ۵۴۳۲/۱
دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر — کز دیوودد ملولم وانسانم آرزوست ۴۶۳۹/۱
۲۱۷ خ: انبان بو هُرَیره وجود تو است و بس — هرچه مرادتست در انبان خویش جوی ۳۱۹۴۶/۶
۲۴۵ پ:آن معتزلی پرسد معدوم نه شیٔ است — بیخود بر من شیٔ بود با خود لا شیٔ ۳۵۷۲۴/۷
۲۵۰ پ:این نیست تناسخ سخن وحدت محضست — کز جوشش آن قلزم زخّار برآمد ۶۶۷۴/۲
۲۵۳ الف:فلسفیك کور شود نور ازو دور شود — زو ندهد سنبل دین چونکه نکاری صنما ۵۳۷/۱
و:ازسینه پاک کردم افکار فلسفی را — در دیده جای کردم اشکال یوسفی را ۲۰۷۳/۱
۲۵۶ ب دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر — کز دیوودوملولم وانسانم آرزوست
گفتند یافت می نشود جسته ایم ما — گفت آنچه یافت می نشود آنم آرزوست ۱/۴۰—۴۶۳۹
۲۵۸ پ:درون سینه چون عیسی نگاری بی پدر صورت — که ماندچون خری بر یخ زفهمش بوعلی سینا مناقب ۵۰۰/۱
۳۲۵ ج: کدام دانه فرورفت در زمین که نَرُست — چرا به دانهٔ انسانت این گمان باشد ۹۵۶۳/۲
۳۹۸ ب: هیچ می دانی چه می گوید رباب — زاشك چشم و از جگرهای کباب ۳۳۱۸/۱
پ:از خانه برون رفتم مستیم به پیش آمد — در هر نظرش مضمر صد گلشن و کاشانه ۲۴۵۰۸/۵
ت: بانگ شعیب وناله اش وان اشك همچن ژاله اش — چون شد زحداز آسمان آمد سحرگاهش ندا ۳۸/۱
ورعاقبت این چشم من محروم خواهدماندن — تا کور گردد آن بصر کو نیست لایق دوست را ۴۵/۱
ث:نی که منم بردر، بلکه تویی — راه بده در بگشا خویش را ~ ۲۸۰۱/۱
صورت و معنی تو شوم چون رسی — محو شود صورت من در لقا
آتش گفتش که برون آمدم — از خود خود روی بپوشم چرا ۱/د— ۲۸۰۴
ج: نو زکجا می رسد کهنه کجا می رود؟ — گرنه ورای نظر عالم بی منتهاست
عالم چون آب جوست بسته نمایدولیك — می رودمی رسدنونواین از کجاست ۱/۸—۴۹۰۷
چیست نشانی آنك هست جهانی دگر — نوشدن حالها رفتن این کهنه هاست ۴۹۰۵/۱
چ: گفت تماشای جهان عکس ماست — هم برما باش که با ما خوشست ۵۴۴۱/۱

ابیات یادداشت‌ها

٤

١٠:	که یقین کردم درون تو شهیست	که اولوالعزم و رسول اگهیست	٣٦٠٣/٢
	پس بگویی راست گفتی ای امین	این نشانی‌ها بلاغ آمد مبین	٢٩٨٣/٢
	روح آنکس کو به هنگام الست	دید ربّ خویش و شد بی‌خویش ومست	١٦٦٧/٢
	آن شفاعت و آن دعا نز رحم خود	می کند آن بندهٔ صاحب رشد	١٩٢٠/٣
	حمد گفتی کو نشان حامدون	نه برونت هست اثر نه اندرون	١٧٦٣/٤
	در دل سفره نگردد مستحیل	مستحیلش جان کند از سلسبیل	١٤٧٥/١
	اندکی گفتیم آن بحث ای عُتُل	زاندکی پیدا بود قانون کل	٣٢١٣/٥
	یُسر با عُسرست هین آیس مباش	راه‌داری زین ممات اندر معاش	٣٦١/٥
	انبیا چون جنس علیین بدند	سوی علیین جان و دل شدند	٦٤١/١
	چون بماند از خلق او باشد یتیم	انس حق را قلب می‌باید سلیم	٢٣٧٤/٢
	هست سنّی را یکی تسبیح خاص	هست جبری را ضد آن در مناص	١٥٠٢/٣
	همچو داودم نَود نَعجه مراست	طمع در نعجهٔ حریفم هم بخاست	١٩٥٤/٣
	بعد از ان یا حسرتا شد یا عباد	بر شما محتوم تا یوم التّناد	٣٥٨٢/١
	چونکه حاکم این کند اندر گزین	چون کند حکم احکم این حاکمین	٤٢٤/٦
	آن اَشِرْ چون جفت آن شاد آمدی	پنج ساله قصه‌اش یاد آمدی	٢٦٣٧/٦
	رهزده و رهزن یقین در حکم و داد	در چَهِ بُعدند و در بئس المهاد	٣٦٢٠/٦
	که در آن دم که ببرّی زین معین	مبتلا گردی تو بابئس القرین	٢٦٣١/٦
	مَنِّ آخر اصل دان کو طارقست	کشتی وسواس و غَیّ را غارقست	٧٢٨/٦
	این دم آن دم نیست کو آید به شرح	هین برآ از قعر چَه بالای صرح	١٥٥٥/٦
	صبر شیر اندر میان فرث و خون	کرده او را ناعش ابن اللبون	١٤٠٩/٦
	علم اندر نور چون فرغرده شد	پس زعلمت نور یابد قوم لُد	٢٤٨٨/٥

	مالك الملكست بدهد ملك حُسن	یوسفی را تا بود چون ماه مزن	۳۰۵۵/۶
۱۲:	نور غالب ایمن از نقص و غَسَق	در میان اصبعین نور حق	۷۵۹/۱
	در میان امت مرحوم باش	سنت احمد مَهِلْ محکوم باش	۴۸۳/۶
	منبلی نی کو بود خود برگ جو	منبلی‌ام لاابالی مرگ جو	۳۹۴۸/۳
	من همی گویم برو جفّ القلم	زان قلم بس سرنگون گردد عَلَم	۳۸۵۱/۱
	ای شده اندر سفر با صد رضا	خود به پای خویش تا سوءالقضا	۱۹۳/۱
	جیفة اللیلست وبطّال النهار	هر که او شد غرّهٔ این طبل خوار	۲۰۶۲/۶
	زن مصلاّ باز کرده از نیاز	رَبِّ سَلِّم ورْد کرده در نماز	۲۷۳۱/۱
	با محمّد بود عشق پاك جفت	بهر عشق او را خدا لولاكْ گفت	۲۷۳۷/۵
	در قباب حق شدند آن دم همه	در کدامین روضه رفتند آن رمه	۲۲۹۲/۳
	زانکه جنت از مکاره رسته است	رحم قسم عاجزی اشکسته است	۱۸۵۷/۴

۵

۱۵:	روستایی بین که از بد نیّتی	می کند بعد اللّتیّا والّتی	۵۹۹/۳
۱۷و۱۸:	خنجر و شمشیر شد ریحان من	مرگ من شد بزم و نرگستان من	۳۹۴۴/۱
	وربگویی با یکی دو الوداع	کلُّ سرٍّ جاوز الاثنین شاع	۱۰۴۹/۱
	گفت لیکن فاش گردد از سماع	کلُّ سرٍّ جاوز الاثنین شاع	۱۹۷/۶
	آفتاب آفتاب آفتاب	اینَ چه می گویم مگر هستم به خواب	۲۸۱۲/۳
	بنده گوید آنچه فرمودی بیان	صد چنانم صد چنانم صد چنان	۱۸۳۵/۵
	ای قراری داده ره را گام گام	خام خامی خام خامی خام خام	۲۸۹۹/۵
	گفت توبه کردم از جبر ای عیار	اختیارست اختیارست اختیار	۳۰۸۶/۵
	سایهٔ خود از سرِ من برمدار	بیقرارم بیقرارم بیقرار	۵۶۲/۶
	زانکه آنجا جمله اشیا جانیّست	معنی اندر معنی اندر معنیّست	۴۷۴۶/۶
	با زبان حال می گفت ای شیوخ	رحمتی که سوختم زین خام شوخ	۲۳۸/۲
	عاقبت بینی نشان نور تست	شهوت حالی حقیقت گور تست	۱۹۷۷/۲

۶

۱۸:	زان جهان اندك ترشح می‌رسد	تا نغرد در جهان حرص و حسد	۲۰۶۹/۱

۷

۳:	موسی و فرعون در هستی تست	باید این دو خصم را درخویش جُست ~	۱۲۵۳/۳
۱۶:	جملهٔ دانایان همین گفته همین	هست دانا رحمةً للعالمین	۷۱۷/۱
	نام احمد چون حصاری شد حصین	تا چه باشد ذات آن روح الامین	۷۳۸/۱
	باز آمد کای محمّد عفو کن	ای ترا الطاف علم مِنْ لَدُنِ	۸۱۳/۱
	آتش طبعت اگر غمگین کند	سوزش از امر ملیك دین کند	۸۳۴/۱

آنکه بودست اُمُّه الهاویه	هاویه آمد مر او را زاویه	۸۷۷/۱
مرده باید بود پیش حکم حق	تا نیاید زخم از رب الفلق	۹۱۱/۱
عالمی را لقمه کرد و درکشید	معده‌اش نعره زنان هل من مزید	۱۳۸۰/۱
چون رفیقی وسوسهٔ بدخواه را	کی بدانی ثَمَّ وَجْهُ الله را	۱۳۹۸/۱
لا تخافوا هست نزل خایفان	هست در خور از برای خایف آن	۱٤۲۹/۱
ناید آن الاّ که بر خاصان پدید	باقیان فی لبس من خلقٍ جدید	۲۰۳٦/۱
بهر این مؤمن همی گوید زبیم	در نماز اِهْدِ صراط المستقیم	۲۲۳٤/۱
تا بر آن اُمّت زحکم مرگ و درد	ناقة الله و سقیاها چه کرد	۲۵۱۳/۱
ربّ هب لی از سلیمان آمدست	که مده غیر مرا این ملك و دست ~	۲٦۰٤/۱
قُل تعالوا گفت حق ما را بدان	تا بُوَد شرم اشکنی ما را نشان	۲٦۹٤/۱
رَوْ بَرِ سُلطان و کار و بار بین	حس تجری تحتهاالانهار بین	۲۷۱۸/۱
با هوا و آرزو کم باش دوست	چون یُضلّك عن سبیل الله اوست	۲۹۵۷/۱
امر شاور هم پیمبر را رسید	گرچه رایی نیست رایش را ندید	۳۰۱۹/۱
مشورت کن با گروه صالحان	بر پیمبر امر شاور هم بدان	۲٦۱۱/٦
ظانّین بالله ظنّ السوء را	چون منافق سر ببیند ازم جدا	۳۰۳۷/۱
فانتقمنا منهم است ای گرگ پیر	چون نبودی مُرده در پیش امیر	۳۱۰۳/۱
همچو گرگ آن شیر بر درّ اندش	فانتقمنا منهم بر خواندش	۳۱۳۳/۱
باز آن جان چونکه محو عشق گشت	یعجب الزُّرّاع آمد بعد کشت	۳۱٦۸/۱
پس چه عزت باشدت ای نادره	چون شدی تو حُمُر مستنفره	۳۳۱٤/۱
از برای چارهٔ این خوف‌ها	آمد اندر هر نمازی اِهدِنا	۳۳۹۱/۱
گرگشایم روزنش چون روز صُور	چون بگویم هل تری فیها فطور	۳٦۲۹/۱
تخت دل معمور شد پاك از هوی	بروی الرحمن علی العرش استوی	۳٦٦۵/۱
بازباش ای باب رحمت تا ابد	بارگاه ماله کفوا احد	۳۷٦۵/۱
آن دلی کو مطلع مهتابهاست	بهر عارف فُتِحَت ابوابهاست	۱٦۵/۲
گفت یزدانت فمنکم مؤمنٌ	باز منکم کافرٌ گبر کهن	٦۰٦/۲
شرط من جا بالحسن نه کردنست	آن حسن را سوی حضرت بردنست	۹٤٤/۲
جمله عالم خود عرض بودند تا	اندرین معنی بیامد هل اتی	۹۷٦/۲
روی زرد و رای سست و دل سبك	کوغذای والسماذات الحبك	۱۰۸۵/۲
در شهیدان یُرْزَقُون فرمود حق	آن غذا را نه دهان بُدنه طبق	۱۰۸۸/۲
ما هی بیچاره را پیش آمد آب	این نشانها تلك آیات الکتاب	۱۷۰۳/۲
اُذْکُروالله شاه ما دستور داد	اندر آتش دید ما را نور داد	۱۷۱۵/۲
گفت اُدعُواالله بی زاری مباش	تا بجوشد شیرهای مِهْر هاش	۱۹۵٤/۲
فی‌السماء رزقُکم نشنیده‌ای	اندرین پستی چه برچفسیده‌ای	۱۹۵٦/۲

ای نموده تو مکان از لامکان	فی السماء رزقکم کرده عیان	۳۸۰٤/۲
پس ره پند و نصیحت بسته شد	اَمرِ اَعْرِضْ عَنْهُمْ پیوسته شد	۲۰٦٦/۲
لاجرم اشفقن منها جمله شان	کُند شد زآمیز حیوان حمله شان	۲۳۷۲/۲
خاك و آب و باد و نار با شرر	بی‌خبر با ما و با حق با خبر ~	۲۳۷۰/۲
آسمانی کو بود با زیب و فر	حق بفرماید که ثُمَّ ارْجِعْ بصر	۲۹٤٦/۲
یك نظر قانع مشو زین سقف نور	بارها بنگر ببین هل من فطور ~	۲۹٤۷/۲
آدم انبئهم بأسما درس گو	شرح کن اسرار حق را موبمو	۳۲٦۹/۲
با فراقت کافران را نیست تاب	می گُوَد یا لیتنی کنت تراب	٤۰۸/۳
چون خلقناکم شنودی من تراب	خاك باشی جُست از تو رومتاب	٤٥٤/۳
نی زدریا ترس و نی از موج و کف	چون شنیدی تو خطاب لاتخف	٤۹٤/۳
مصطفایی کو که جسمش جان بود	تا که رحمن علّم القرآن بود	٥۹۳/۳
اهل تن را جمله علّم بالقلم	واسطه افراشت دربذل کرم	٥۹٤/۳
بار برگیرند چون آمد عَرَج	گفت حق لیس علی الاعمی حرج	٦۷٦/۳
چون ملایك گوی لاعلمَ لنا	تا بگیرد دست تو عَلَّمتَنا	۱۱۳۰/۳
چشم بندی بد عجب بر دیده‌ها	بندشان می کرد یهدی من یشا	۱۹۹۰/۳
امر غُضّوا غضةً اَبْصارَکُم	هم شنیدی راست ننهادی توسُم	۲۱۰۱/۳
گر بُدی جان زنده بی پرتو کنون	هیچ گفتی کافران را مَیِّتون	۲٥۳٦/۳
گویدش رُدّوا لَعادُوا کارتست	ای تو اندر توبه و میثاق سُست	۳۱٥۸/۳
تا سقاهم ربّهم آید خطاب	تشنه باش الله اعلم بالصواب	۳۲۱۹/۳
فهم نان کردی نه حکمت ای رهی	زانچه حق گفتت کُلوا مِن رزقِهِ	۳۷٤٥/۳
چون نفخت بودم از لطف خدا	نفخ حق باشم زنای تن جدا	۳۹۳٥/۳
چون تَمَنّوا مَوْتَ گفت ای صادقین	صادقم جان را برافشانم برین	۳۹۳۷/۳
بر فلك پرهاست زاشجار وَفا	اصلها ثابت و فرعه فی السما	٤۳۸۸/۳
کرد فضل عشق انسان را فضول	زین فزون جویی ظلومست و جَهول	٤٦۷۲/۳
چون زعطر وحی کژ گشتند و گم	بُد فغانشان که تطیّر نابکم	۲۸۳/٤
گفت یزدان وصف این جای حرج	بهر محشر لاتری فیها عوج	۱۸٥/٤
ربّنا انّا ظَلَمْنا گفت و بس	چونکه جانداران بدید از پیش و پس	۳۲۷/٤
از پدر آموز ای روشن جبین	ربّنا گفت و ظَلَمنا پیش ازین	۱۳۸۹/٤
مالك الملکست هر کو سرنهد	بی‌جهان خاك صد ملکش دهد	٦٦٤/٤
لا اله الاّ هو اینست ای پناه	که نماید مه ترا رنگ سیاه	۸٦۸/٤
هر نبیّی زو برآورده برات	استعینوا منه صبراً اَوصلات	۱۱۸۱/٤
امر حق بشنو که گفتست انظروا	سوی این آثار رحمت آر رو	۱۳٦۱/٤
خفته می‌بیند عطش‌های شدید	آب اقرب منه من حبل الورید	۳۲٤۱/٤
بندگی او به از سلطانیَست	که انّا خیرٌ دمِ شیطانیَست	۳۳٤۲/٤

	لیك هم می‌دان و خر می‌ران چو تیر	چونکه بلّغ گفت حق شد ناگزیر	۳۰۸۱/۳
	زان تغافل کن چو داعیّ رهی	امر بلّغ هست نبود آن تهی	۳۵۸۵/٤
	ای لعمرك مر ترا حق عمر خواند	پس خلیفه کرد و بر کرسی نشاند	۱۱۲/۵
	گفت فَلْیَبْکوا کثیراً گوش دار	تا بریزد شیر فضل کردگار	۱۳۷/۵
	اقرضوا الله قرض ده زین برگ تن	تا بروید در عوض در دل چمن	۱٤٦/۵
	این پلیدی بدهد و پاکی برد	از یُطَهّرکُم تن او برخورَد	۱٤۹/۵
	اِرْجِعی بشنود نور آفتاب	سوی اصل خویش باز آمد شتاب	۱۲٦۲/۵
	اَوْحَمَلْنا هم بود فی البّر و بس	آنکه محمولست در بحر اوست کس	۱۲۹۵/۵
	گر نخواهد بی بدن جان تو زیست	فی السماء رزقُکُم روزیّ کیست	۱۷٤۲/۵
	نان خوری را گفت حق لاتُسرفوا	نور خوردن را نگفتست اکتفوا	۲۷۰۸/۵
	رو یَدُاللّه فوق ایدیهم تو باش	همچو دست حق گزافی رزق پاش	۲۷۹۵/۵
	اَنصِتوا یعنی که آبت را به لاغ	هین تلف کم کن که لب خشکست باغ	۳۱۹۹/۵
	اَنصِتوا را گوش کن خاموش باش	چون زبان حق نگشتی گوش باش	۳٤۵٦/۲
	پس شما خاموش باشید انصتوا	تا زبانتان من شوم در گفت و گو	۳٦۹۲/۲
	انصتوا بپذیر تا برجان تو	آید از جانان جزای انصتوا	۲۷۲٦/۳
	هر کرا فرج و گلو آیین و خوست	آن لکم دین ولی دین بهر اوست	۳۹٤۰/۵
	لا تؤاخِذ اِنْ نسینا شد گواه	که بوَد نسیان به وجهی هم گناه	٤۱۰۱/۵
	تو آنا ربُّ همی گویی به عام	غافل از ماهیّت این هر دو نام ~	٤۱۲۸/۵
	پس له الخلق وله الامرش بدان	خلق صورت امر جان راکب بر آن ~	۷۸/٦
	معنی نختم علی افواهم	این شناس اینست رهرو را مُهِم	۱٦۳/٦
	ختمهایی کانبیا بگذاشتند	آن به دین احمدی برداشتند	۱٦۵/٦
	سخت‌تر افشرده‌ام در شر قدم	که لفی خُسرم زقهرت دَم بدم	۷۷۰/٦
	نی شنیدی انّما الدنیا لعب	باد دادی رخت و گشتی مرتعب ~	٤۵۷/٦
	این چنین رنجور را گفت ای عمو	حق تعالیٰ اعملوا ما شئتم	۱۳۲٦/٦
	زانکه ماینطق رسولٌ بالهوی	کی هوی زاید ز معصوم خدا	۱٦۰۲/٦
	تا که ماینطق محمد عن هوی	اِنّ هو اِلاّ بوحیٍ احتوی	٤٦۷۰/٦
	پنج وقت آمد نماز و رهنمون	عاشقان را فی صلوةٍ دائمون	۲٦٦۹/٦
	روح چون من امر ربّی مختفیست	هر مثالی که بگویم منتفیست	۳۳۱۰/٦
۱۸:	ما خلقت الجن و الانس این بخوان	جز عبادت نیست مقصود از جهان	۲۹۸۸/۳
	از نُبی بشنو که شیطان در وعید	می کند تهدیدت از فقر شدید	٦۱/۵
	حق تعالی فخر آورد از وفا	گفت من او فی بعهدٍ غیرنا	۳۲۳/۳
۱۹:	چون همه در ناامیدی رد شدند	همچو مرغان در دو زانو آمدند	۲۵۳۸/۱
	در نُبی آورد جبریل امین	شرح این زانو زدن را جاثمین	۲۵۳۹/۱
	قصد کعبه ساختند از انتقام	حالشان چون شد فرو خوان از کلام	۲۹۰٤/۲

	لشکری را مرغکی چندی شکست	تا بدانی کان صلابت از حقست	۳۴۳۳/۲
	تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت	گفت ایزد ما رمیتَ اذ رمیت	۶۱۵/۱
	مرضعیفان را تو بی خصمی مدان	از نُبی ذاجاء نصرالله خوان	۱۳۱۳/۱
	آیت اَنسَوکُمُ ذکری بخوان	قدرت نسیان نهادنشان بدان ~	۱۶۷۴/۱
	در نُبی ان استطعتم فانفذوا	این سخن با جن و انس آمد زهو	۴۵۱۳/۶
	دیدن آن بند احمد را رسد	بر گلوی بسته حبل من مَسَد	۱۶۶۳/۳
	گرچه قرآن از لب پیغمبرست	هر که گوید حق نگفت او کافرست	۲۱۲۲/۴
	پس ازین فرمود حق در والضّحیٰ	بانگ کم زن ای محمّد بر گدا	۲۷۴۷/۱
	بهر نقصان بدن آمد فَرَج	در نُبی که ما علی الاعمیٰ حَرَج	۱۵۴۱/۲
	چونکه ملعون خواند ناقص را رسول	بود در تأویل نقصان عقول ~	۱۵۳۶/۲
۲۰:	نوح را گفتند اُمّت کو ثواب	گفت او زانسوی واستغشوا ثیاب	۱۴۰۴/۱
	نوح و موسی را نه دریا یار شد	نه بر اعداشان به کین قهار شد	۱۸۴۱/۱
	پیله بابایانتان را آن زمان	دادم از طوفان و ازموجش امان	۳۳۴/۳
	گفت نی رفتم بران کوه بلند	عاصمست آن کُهْ مرا از هر گزند	۱۳۱۳/۳
	باد را دیدی که با عادان چه کرد	آب را دیدی که با طوفان چه کرد؟	۷۸۴/۴
	همچو کنعان کو ز ننگ نوح رفت	بر فراز قلّهٔ آن کوه رفت	۲۳۵۹/۶
	همچو اسمعیل پیشش سر بنه	شاد و خندان پیش تیغش جان بده	۲۲۷/۱
	اندرین وادی مرو بی این دلیل	لا اُحبُّ الآفلین گوچون خلیل	۴۲۶/۱
	آتش ابراهیم را نی قلعه بود	تا برآورد از دل نمرود دود	۱۸۴۲/۱
	کو خلیلی کو برون آمد زغار	گفت هذا ربّ هان کو کردگار	۳۰۷۷/۲
	چونکه موصوفی به اوصاف جلیل	زآتش امراض بگذر چون خلیل	۹/۳
	پیش او گوساله بریان آوری	که کشی او را به کهدان آوری	۴۰۰/۳
	طهّرا بیتی بیان پاکیَست	گنج نورست ار طلسمش خاکیَست	۴۳۴/۱
	از تو بود آن سنگسار قوم لوط	در سیاها به زتو خوردند غوط	۲۶۶۳/۲
	بر نکندی یك دعای لوط راد	جمله شهرستانشان را بی مراد	۸۷/۳
	بنگرید ای مردگان بی حنوط	در سیاستگاه شهرستان لوط	۲۸۱۷/۳
	سنگ می‌بارید بر اعدای لوط	تا که در آب سیه خوردند غوط	۷۸۸/۴
	این نَفَسْ جان دامنم برتافتست	بوی پیراهان یوسف یافتست	۱۲۵/۱
	بُو دوای چشم باشد نورساز	شد ز بویی دیدهٔ یعقوب باز	۱۹۰۲/۱
	همچو اعرابی که آب از چَهْ کشید	آب حیوان از رخ یوسف چشید	۲۷۸۷/۱
	یوسف حسنی و این عالم چوچاه	وین رَسَنْ صبرست بر اَمْر اله	۱۲۷۶/۲
	یوسفان از رشك زشتان مخفیند	کز عدو خوبان در آتش می زیَند	۱۴۰۵/۲
	گفت یوسف ابن یعقوب نبی	بهر بُو اُلقوا عَلیٰ وَجْهِ اَبی	۳۲۳۴/۲
	گفت آن یعقوب با اولاد خویش	جُستن یوسف کنید از حدّ بیش	۹۸۳/۳

از زنان مصر یوسف شد سمر	که ز مشغولی بشد ز یشان خبر	۱۶۰۵/۳
اصل ما را حق پی بانگ نماز	داد هدیه آدمی را در جهاز	۳۳۳۴/۳
تا بگوید چون زچاه آیی به بام	جان که یا بُشرایَ هذا لی غُلام	۶۷۴/۴
آن عزیز مصر می‌دیدی به خواب	چونکه چشم غیب را شد فتح باب	۹۳۲/۵
زین چَهِ شش گوشه گر نبود برون	چون برآرد یوسفی را از درون ~	۴۵۷۰/۶
ربِّ هب لی از سلیمان آمدست	که مده غیر مرا این مُلك و دست	۲۶۰۴/۱
آن عدم او را همواره بنده است	کارکن دیواسلیمان زنده است ~	۳۶۸۲/۱
پس چرا از ابلهی پیش تو کور	تن سلیمانست و اندیشه چومور	۱۰۳۷/۲
هُدهُدی نامه بیاورد و نشان	از سلیمان چند حرفی با بیان	۱۶۰۲/۲
باد حمّال سلیمانی شود	بحر با موسی سخندانی شود	۱۰۱۵/۳
لحن داودی به سنگ و کُه رسید	گوش آن سنگین دلانش کم شنید	۲۸۳۲/۳
روی داود از فَرَش تابان شده	کوهها اندر پِیَش نالان شده	۴۲۶۸/۳
بارها زن نیز این بد کرده بود	سهل بگذشت آن و سهلش می‌نمود	۱۷۲/۴
تا سلیمان گفت آن هُدهُد اگر	عجز را عذری نگوید معتبر ~	۸۳۹/۵
عشق جان طور آمد عاشقا	طور مست و خرّ موسی صاعقا ~	۲۶/۱
مایده از آسمان در می‌رسید	بی صُداع و بی فروخت و بی‌خرید ~	۸۰/۱
گر خضر در بحر کشتی را شکست	صد درستی درشکست خضر هست	۲۳۶/۱
ساحران در عهد فرعون لعین	چون مری کردند با موسی به کین ~	۱۶۱۵/۱
نوح و موسی را نه دریا یار شد	نه بر اعداشان به کین قهار شد	۱۸۴۱/۱
معجزهٔ موسی و احمد را نگر	چون عصا شد مار و اُستُن با خبر	۲۱۴۱/۱
رفت موسی کآتش آرد او به دست	آتشی دید او که از آتش برست	۲۷۸۸/۱
صورت بیصورت بی حدّ غیب	زآینهٔ دل دارد آن موسی به جیب	۳۴۸۶/۱
در مروت ابر موسیّی به تیه	کآمد از وی خوان و نانِ بی‌شبیه ~	۳۷۳۳/۱
خود گرفتی این عصا در دست راست	دست را دستان موسی از کجاست	۱۴۷/۲
ما ز موسی پند نگرفتیم کو	گشت از انکار خضری زرد رو	۴۳۶/۲
تا ز زخم لخت یابم من حیات	چون قتیل از گاو موسی ای ثقات	۱۴۳۷/۲
ز آسمان چل سال کاسه و خوان رسید	وز دعایم جوی از سنگی دو ید	۲۰۴۱/۲
اژدها گشتست آن مار سیاه	آنکه کرمی بود افتاده به راه	۲۲۸۵/۲
حکم خذها لا تخف دادت خدا	تا به دستت اژدها گردد عصا	۲۲۸۷/۲
همچنانکه موسی از سوی درخت	بانگ حق بشنید کای مسعود بخت	
از درخت انّی انا الله می‌شنید	با کلام انوار می‌آمد پدید	۲۸۸۳—۴/۲
مر سؤال شیخ را داد او جواب	چون جوابات خضر خوب و صواب ~	۳۵۲۷/۲
کوه طور اندر تجلّی حلق یافت	تا که می‌نوشید ومی را برنتافت	۱۵/۳
نی چو عیسی سوی گردون بر شود	نی چو قارون در زمین اندر رود	۳۴۵/۳

باد حمّالِ سلیمانی شود	بحر با موسی سخندانی شود	۱۰۱۵/۳
خاك قارون را چو ماری در کشد	اُستُن حنّانه آید در رَشَد	۱۰۱۷/۳
آنگه او بنیاد فرعونی کند	راه صد موسی و صد هارون زند	۱۰۵۵/۳
ما طبیبانیم شاگردان حق	بحر قُلزُم دید ما را فانفلق	۲۷۰۰/۳
تو مبین مر آن عصا را سهل یافت	آن ببین که بحر خضرا را شکافت	۴۲۶۳/۳
همچو موسی بود آن مسعود بخت	کآتشی دید او به سوی آن درخت	۴۳۶۷/۳
آنچه بر فرعون زد آن بحر کین	و انچه بی‌قارون نمودست این زمین	۷۸۵/۴
خضر کشتی را برای آن شکست	تا تواند کشتی از فُجّار رست	۲۷۵۶/۴
موسیا در پیش فرعون زمن	نرم باید گفت قولاً لیّناً	۳۸۱۵/۴
آن یکی بفسرده در خود مانده	لامساسی با درختان خوانده	۳۴۳۴/۵
نعرهٔ لا ضیر بشنید آسمان	چرخ گویی شد پی آن صولجان	۴۱۲۰/۵
جمله کف‌ها در دعا افراخته	نغمهٔ ارنی به هم در ساخته	۲۴۴۵/۶
ماهی بریان زآسیب خضر	زنده شد در بحر گشت او مستقر	۲۶۴۰/۶
نیست مخفی مزد دادن در تقیٰ	ساحران را اجر بین بعد از خطا	۴۳۶۱/۶
جسم خاك از عشق بر افلاك شد	کوه در رقص آمد و چالاك شد	۲۵/۱
باز عیسی چون شفاعت کرد حق	خوان فرستاد و غنیمت بر طبق	۸۳/۱
آب و گل چون از دم عیسی چرید	بال و پر بگشاد مرغی شد پرید	۸۶۵/۱
بانگ حق اندر حجاب و بی حجاب	آن دهد کو داد مریم را زجیب	۱۹۳۴/۱
جَست عیسی تا رَهَد از دشمنان	بُردش آن جَستَن به چارم آسمان	۲۷۸۹/۱
زین طلب بنده به کوی تو رسید	دَردْ مریم رابه خرما بُن کشید	۹۸/۲
نی چو عیسی سوی گردون بر شود	نی چو قارون در زمین اندر رود	۳۴۵/۳
عیسی اندر مهد بردارد نفیر	که جوان ناگشته ما شیخیم و پیر	۱۷۹۴/۳
گفت آری آن منم گفتا که تو	نی زگل مرغان کنی ای خوبرو	۲۵۸۰/۳
یا به فرّ دست مریم بوی مشك	یابد و تریّ و میوه، شاخ خشك	۳۴۹۷/۴
آن امیر از مکر بر عیسی تَنَد	عیسی اندر خانه روپنهان کند	۴۳۶۷/۶
نطق عیسی از فرِ مریم بوَد	نطق آدم پرتو آن دم بوَد	۴۵۴۹/۶
مرغ آبی غرق دریای عَسَل	عین ایوبی شراب و مغتسل	۲۰۹۶/۱
راه ده آلودگان را اَلْعَجَل	در فرات عفو و عین مغتسل	۴۱۹۲/۵
داده من ایوب را مهر پدر	بهر مهمانیّ کرمان بی ضرر	۴۸۳۶/۶
یونُست در بطن ماهی پخته شد	مَخلَصش رانیست ازتسبیح بُد	۳۱۳۵/۲
خلق چون یونس مسبّح آمدند	کاندران ظلمات پر راحت شدند	۲۳۰۵/۶
نافة الله آب خوردازجوی ومیغ	آب حق را داشتند ازحق دریغ	۲۵۱۱/۱
احمدم درمانده در دست یهود	صالحم افتاده در حبس ثمود	۴۰۶/۳
عاد را تو باد دادی در جهان	در فکندی در عذاب واندهان	۲۶۶۲/۲

	باد را دیدی که با عادان چه کرد	آب را دیدی که در طوفان چه کرد	۷۸۴/۴
	همچو عادش بر بَرَد باد و کشد	نه سلیمانست تا تختش کشد	۴۶۷۴/۶
	پس چو عادت سرنگونی ها دهم	زاسپـهِ تو یاغیانه بَر جَهم	۴۶۹۷/۶
	گر تو پیلی خصم تو از تو رمید	نک جزا طیراً ابابیلت رسید	۱۳۱۴/۱
	همچو آن اصحاب فیل اندرحبش	کعبه‌یی کردند حق آتش زدش	۲۹۰۳/۲
	لشکری را مرغکی چندی شکست	تا بدانی کان صلابت از حقست	۳۴۳۳/۲
	مرغ بابیلی دو سه سنگ افکند	لشکر زفت حبش را بشکنند	
	پیل را سوراخ سوراخ افکند	سنگ مرغی کو به بالا پر زند	۲۵۲۱ ـ۲/۳
	حال عارف این بود بی خواب هم	گفت ایزد هُمْ رُقودٌ زین مَرَم	۳۹۲/۱
	گفت حق در آفتاب منتجم	ذکر تَزَاوَر کذی عن کهفهم	۳۰۰۶/۱
	اولیا اصحاب کهفند ای عنود	در قیام و در تقلّب هم رقود	۳۱۸۷/۱
	در سگ اصحاب خوبی زان رقود	رفت تا جویای الله گشته بود	۱۴۲۵/۲
	چون سگ کهفی که از مُردار رست	بر سر خوان شهنشاهان نشست	۲۰۸/۳
	سیصد و نُه سال آن اصحاب کهف	پیششان یک روز بی اندوه و لهف	۲۹۳۹/۳
	همچو آن اصحاب کهف از باغ جود	می چَرَم ایقاظ نی بَلْ هُم رُقود	۲۱۷/۶
	گلّه گلّه از مُرید و از مَرید	چون سگ باسط ذراعَیْ بالوصید	۲۹۴۹/۵
	همچوآن اصحاب کهف ای خواجه زود	رو به ایقاظاً که تحسبهم رقود	۴۴۶۴/۶
۲۱:	صد هزاران دفتر اشعار بود	پیش حرف اُمّیی اش عار بود	۵۲۹/۱
	چون دل آن شاه زیشان خون بود	عصمت وَانْتَ فیهم چون بود	۱۴۰۳/۲
	سِرّ کَشَد گوش محمد در سخن	کش بگوید در نُبی حق هو اُذُن	۱۰۲/۳
	مصطفی مه می‌شکافد نیمشب	ژاژ می‌خاید زکینه بولهب	۴۲۰/۲
	دیدن آن بند احمد را رسد	برگلوی بسته حبلٌ مِن مسد	۱۶۶۲/۳
	گفت یزدان زان کُس مکتوم او	شُلّه‌یی سازیم بر خرطوم او	۱۴۲۸/۶
	بت ستودن بهر دام عامه را	همچنان دان کالغرانیق العُلیٰ	۱۵۲۹/۶
	گفت ما زاغیم همچون زاغ نی	مست صبّاغیم مستِ باغ نی	۳۹۵۴/۱
	عقل کُلّ را گفت ما زاغَ البصر	عقل جزوی می کند هر سو نظر	۱۳۰۹/۴
	چشم ما زاغَش شده پر زخم زاغ	چشم نیک از چشم بد با درد وداغ	۲۶۴۰/۴
	چشم ظاهر ضابط حلیهٔ بشر	چشم سِرّ حیران ما زاغ البصر	۳۶۰۴/۵
	زان محمد شافع هر داغ بود	که زجز حق چشم او ما زاغ بود	۲۸۶۱/۶
	چون دوایت می‌فزاید درد پس	قصّه با طالب بگو برخوان عَبَس	۲۰۶۷/۲
	آن فقیران لطیف خوش نَفَس	کز پی تعظیمشان آمد عَبَس	۳۴۹۶/۲
	آن شه والنجم و سلطان عَبَس	لب گزید آن سرد دم را گفت بس	۲۰۸۲/۴
	همچنانکه لشکر انبوه بود	مر پیمبر را به چشم اندک نمود	۲۲۹۲/۲
	رخت عقلت با تُوَسّت و عاقلی	کز جُنوداً لم تروها غافلی	۳۸۷۱/۳

همچو شیطان در سپه شد صد یکم خـوانـد افسون کـانّـنی جارٌلکم ۴۰۳۶/۳
چونکه و یران کرد چندین عالم او پس بـگـفـت انّـی بـریءٌ منکُمُ ۴۰۵۱/۳
آنکه جان بخشد اگر بکشد رواست نـایبست و دست او دستِ خداست ۲۲۶/۱
دست اوراحق چودست خو یش خواند تـا یَـدُاللـه فـوقَ ایـدیْـهم بـرانـد ۲۹۷۲/۱
دسـت تـو از اهل آن بـیعت شود کـه یـدُالله فوقَ ایدیهم بُوَد ~ ۷۴۰/۵
رو یـدالله فوق ایدیهم تـو باش همچودست حق گزافی نور پاش ۲۷۹۵/۵
۲۳: ضَوء جان آمدنماندای مستضی لازم و ملزوم و نافی مقتضی ~ ۱۵۰۷/۱
این معیّت با حقست و جبر نیست این تجلّی مَهَست این ابر نیست ~ ۱۴۶۴/۱
اهل نارو خلد را بین هم دکان در میانشان برزخٌ لایبغیان ~ ۲۵۷۰/۱
چشم آخر بین تواند دید راست چشم آخور بین غرورست و خطاست ۲۵۸۳/۱
کرده حق ناموس را صد من حدید ای بسی بسته به بند ناپدید ~ ۳۲۴۰/۱
حق قیامت را لقب زان روز کرد روز بنماید جمال سرخ و زرد ~ ۲۹۲/۲
زان سبب فرمود یزدان والضحی والضحیٰ نور ضمیر مصطفی
قول دیگر کاین ضحی راخواست دوست هم برای آنکه این هم عکس اوست
ورنه بر فانی قَسَم گفتن خطاست خود فنا چه لایق گفت خداست ۲۹۵–۷/۲
آفتابش چون برآمد زان فلك با شب تن گفت هین ماودّعك ~ ۳۰۰/۲
خواند مُزَّمّل نبی را زین سبب که برون آی از گلیم ای بوالهرب ~ ۱۴۵۳/۴
نه تواعطیناك كوثر خوانده‌ای پس چرا خشکی و تشنه مانده‌ای ~ ۱۲۳۲/۵
آن قَسَم بر جسم احمد راند حق آنچه فرمودست کلاّ و الشفق ۱۴۹۹/۶

۹

۲۱: ای خدا بگمار قومی روحمند تا زصندوق بدنمان واخرند ~ ۴۵۰۳/۶
گر زصندوقی به صندوقی رود او سمایی نیست صندوقی بوَد ۴۵۱۵/۶
از خدا می‌خواه تا زین نکته‌ها در نلغزی و رسی در منتها ۴۲۰۹/۳
۵۹: پس زمه تاماهی هیچ از خلق نیست که به جذب مایه او را حلق نیست ۴۱/۳
۶۶: تو چه دانی ای غرارهٔ پر حسد منت او را خدا هم می کشد ۱۴۱۳/۴
که بر آیم بر سر کوه مشید منت نوحم چرا باید کشید ~ ۱۴۱۰/۴

۱۰

۱۳: ربّ بر مربوب کی لرزان بود کی انا دان بند جسم و جان بود ۴۱۲۹/۵
۳۴: موسی و فرعون معنی را رهی ظاهر آن ره دارد و این بی‌رهی ~ ۲۴۴۷/۱

۱۱

۲۵: ترك استثنا مرادم قَسوتیست نی همین گفتن که عارض حالتیست ۴۹/۱
۲۶: گفت شیطان که بما اغو یتنی کرد فعل خود نهان دیو دنی ۱۴۸۸/۱
در نُبی بشنو بیانش از خدا آیت اشفقْنَ اَنْ یحملنها ۲۰۷/۶
وانکه پایش در ره کوشش شکست در رسید او را براق و بر نشست ~ ۱۰۷۳/۱

	یک سگست و در هزاران می رود	هر که در وی رفت او او می‌شود	۶۳۸/۱
۳۸و۳۹ :	آن تو یی که بی‌بدن داری بدن	پس مترس از جسم ج [illegible] ون شدن	۱۶۱۳/۳
۴۰ :	چون تو اسرافیل وقتی راست خیز	رستخیزی ساز پیش از رستخیز	۱۴۷۹/۴
	خواند مُزَّمل نبی را زین سبب	که برون آی از گلیم ای بوالهرب	۱۴۵۳/۴
	هر که گوید کو قیامت ای صنم	خویش بنما که قیامت نك منم	۱۴۸۰/۴
	پس قیامت شو قیامت را ببین	دیدن هر چیز را شرطست این	۷۵۶/۶
	پای کفش خود شناسد در ظُلَم	چون نداند جان تن خود ای صنم	۱۷۷۹/۵

۱۶

۱۷ :	موش تا انبار ما حفره زده‌ست	وزفنش انبار ما ویران شده‌ست	
	اول ای جان دفع شر موش کن	وانگهان در جمع گندم جوش کن	۱/ ۸۰–۳۷۹
	گرنه موشی دزد در انبار ماست	گندم اعمال چل ساله کجاست	۳۸۲/۱

فهرست ها

۱ـ آیات و کلمات قرآنی*

* قسمتی از آیات و کلمات که دریادداشتها نقل شده است درین فهرست منظور نشده است.

۲ـ احادیث وسنن

اصحابی کالنجوم بایّهم اهتدیتم اقتدیتم ۲۰۶/پ، ۲۱۶/ت

اعددتُ لعبادی الصالحین مٰالا عَینٌ رأت ولا أُذُن سمعت ولا خطر علی قلب بشر ۲۲۲/پ

اعدی عدوك نفسك التی بین جنبیك ۲۱۴/ت، ۲۳۳/پ، ۳۳۹/ث

اِعقِلها و توکّل ۲۳۳/ث [1]

اغتنموا بردالربیع فانّه یعمل بابدانکم کما یعمل باشجارکم واجتنبوا بردالخریف

فانّه یعمل بابدانکم کما یعمل باشجار ۱۲۹/ پ، ۲۲۳/ الف

افترقت الیهود علی احدی و سبعین فرقة فتفرقت النصاری علی اثنین و سبعین فرقه

(قسمتی از حدیث افتراق امت که مضمونش در متن آمده است) ۲۲۶/ پ

افضل الصدقة جُهد المُقلّ وَ ابْدأ بمن تَعُول ۱۰۴/ب

اکثرُ اهلِ الجنةِ البُلْه ۲۳۲/ت

الا أُخْبِرکم باهل الجنّه: کلُّ ضعیفٍ مُتَضعَفٍ ۲۳۲/پ

الا کلکم راعٍ و کلّکم مسؤولٌ عن رعیّتِه ۲۳۳/پ

الا ذنان من الرأس ۲۳۵/ث

اللّهمّ اَرنا الاشیاء کماهی ۳۴۹/ت

اللّهمّ اهدقومی فانّهم لا یعلمون ۲۱۵/الف

انا اولی بالمؤمنین من انفسهم فمن توفّی من المؤمنین فترك دیناً فعلیّ قضائه و من ترك مالاً فلورثته ۱۹۴/ت

انا جلیسُ مَن ذکرنی ۳۵۶/ت

انا مدینةُ العلم و علیٌّ بابُها فمن ارادالعلمَ فلیأت البابَ ۲۳۷/پ

اِنَّ سَعْداً لَغیورٌ وَ اَنا اَغْیَرُ من سعدوالله اغیرمنی و من غیرته حرّم الفواحش ما ظهرمنها و مابطن ۲۳۱/ب

انّ الله تعالی خَلقَ خَلْقَه فی ظلمة فالقیٰ علیهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدی و من

اخطاء فَضَلَّ ۲۲۱/ب

انّ الله تعالی خلق الملائکة و رکّب فیهم العقل و خَلَق البهائمَ و رکّب فیهاالشهوة وَ خَلَق

بنی آدم و رَکّبَ فیهم العقل والشهوة فمن غلب عقله شهوته فهو اعلیٰ من الملائکة و

من غلب شهوته عقله فهو ادنی من البهائم. ۲۳۰/ب

انّ الله جمیلٌ یُحبُّ الجمال ۲۱۸/پ

انّ اللّهَ خَلَقَ الخلق فی الظلمه ثم رشّ علیهم من نوره ۲۲۱/الف

ان اللّهَ خلق آدمَ علی صورته ۲۳۱/ج، ۳۰۳/پ

انّ الله عزّوجل یقول یوم القیامة یا ابن آدم مرضتُ فلم تعدنی قال یا رب کیف اعودک

و انت ربّ العالمین قال اما علمتَ انّ عبدی فلاناً مرض فلم تعده اما علمت اَنك

لوعُدْتَه لوجدتنی عنده. ۲۱۲/ب.

اِنَّ الله لاینظر الی صُوَرکُم و اموالکم و لکن ینظر الی قلوبکم و اعمالکم ۲۳۱/ت

اِنَّ لرَبکم فی ایّام دهرکم نفحات الا فتعرّضوا لَها ۲۳۰/الف

انّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعةابطن ۱۸۸/الف، ۱۹۰/ح

ا نّ للّه تعالی شراباً اعدّه لاولیائه اذا شربوا سکروا و اذا سکروا طابوا و اذا طابوا

۳ــ اقوال و کلمات بزرگان

٤ــ ابیات ،مصرعها وامثال*

* امثال کوتاه درفهرست راهنما آمده است و ابیات و مصرعهای فارسی هم دراین فهرست نیست.

مِنَ القلب الی القلب رَوزنه		۹۹/ب
مَن لَمْ يَذُقْ لم يَدْرِ		۹۹/ب
و مـن يـك ذافـم مُـرٍّ مـريـضٍ	يـجـد مُـرّاً بـه الـمـاء الـزلالا	۱۲۷/ث
هویٰ ناقتی خَلفی و قُدّامی الهوی	(فـانّـی و ایـاهـا لـمـخـتـلـفـان)	۱۲۷/ث
فیالتنی کنت الطبیب المداو یا	(: يقولون ليلی بالعراق مريضة ~)	۱۲۷/ت

کتابنامه*

الاتقان فی علوم القرآن: جلال الدین عبدالرحمن السیوطی، مصر، ۱۹۷٤.

احادیث مثنوی: مشتمل بر مواردی که مولانا در مثنوی از احادیث استفاده کرده است با ذکر وجوه روایت و مأخذ آنها، بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳٤٤ ش.

اسباب النزول: ابی الحسن علی بن احمد الواحدی النیسابوری، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۸۰.

اسرارنامه: شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به تصحیح دکتر سید صادق گوهرین، تهران.

اعجاز البیان فی تفسیر امّ القرآن: شیخ صدرالدین القونوی، حیدرآباد هند، ۱۳۱۰ ق.

الهی نامه: شیخ فریدالدین عطار، به اهتمام هلموت ریتر. لایبزیگ، ۱۹٤۰.

بانگ نای: داستانهای مثنوی مولوی، به انتخاب محمدعلی جمال‌زاده و با مقدمهٔ بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انجمن کتاب، ۱۳۳۷ ش.

البرهان فی علوم القرآن: زرکشی، بیروت، ۱۹۷۲.

تاریخ سلاجقه: یا مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار: محمودبن محمد آقسرائی، به اهتمام و تصحیح دکتر عثمان توران، آنقره، ۱۹٤٤.

تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی: محمدتقی جعفری تبریزی، تهران، ۱۳٤۸ و مابعد.

تلخیص المحصل: معروف به نقد المحصل، به انضمام رسائل و فوائد کلامی، خواجه نصیرالدین طوسی، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ ش.

تمهید القواعد: ابن ترکه، طبع سنگی، تهران، ۱۳۱۵ق.

الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر: جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی، مصر، ۱۳۷۳ ق.

جستجو در احوال و آثار عطار نیشابوری: سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۰ ش.

جواهرالاسرار و زواهر الانوار: شرح مثنوی معنوی، کمال الدین حسین‌بن حسن خوارزمی عارف قرن نهم، لکنهو، ۱۳۱۲ق. جلد اول، مقدمه و ده مقاله، به اهتمام دکتر محمدجواد شریعت، اصفهان، ۱۳٦۰ش.

جواهر بواهر مثنوی: شرح ترکی بر دفتر اول مثنوی، صاری عبدالله افندی، قسطنطنیه، ۱۲۸۸ق، ۵ جلد.

* برای کتابهایی که در این فهرست منتخب نیامده است رجوع شود به: یادداشتها.

الجواهر المضیئه: (در متن رسالهٔ استاد فروزانفر چند جا الکواکب المضیئه آمده است که سهو یا غلط چاپی است)محیی الدین عبدالقادر، حیدرآباد دکن، ۲جلد.
حدیقة الحقیقة: ابوالمجد مجدودبن آدم سنائی، به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۹.
الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعة: صدرالدین الشیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱، ۹مجلد.
خلاصهٔ مثنوی: به انتخاب و اهتمام و تعلیقات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، وزارت فرهنگ، ۱۳۲۱ش.
داستان قلعهٔ ذات الصوریا دژهوش ربا: جلال الدین همایی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ش.
دیوان سنائی: به کوشش دکتر مظاهر مصفا، تهران.
دیوان قصاید و غزلیات عطار: سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۹ش.
رباب‌نامه: سلطان ولد فرزند مولانا جلال الدین مولوی، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی، تهران، ۱۳۵۹.
رباعیات حضرت مولانا: به اهتمام محمد ولی افندی، اسلامبول، ۱۳۱۲ ق.
رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی: بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، ۱۳۳۳ ش.
رسالهٔ فریدون بن احمد سپهسالار: در احوال مولانا جلال الدین مولوی، با تصحیح و مقدمهٔ سعیدنفیسی، تهران، ۱۳۲۵ش.
سنن ابن ماجه: حافظ ابی عبدالله محمدبن یزید القزوینی، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، مصر، ۱۳۵۹ق.
سنن الترمذی: حافظ ابی عیسی بن سورة الترمذی، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۴۰۰ق.
سوانح مولوی رومی: تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین مولوی، شبلی نعمانی، ترجمهٔ سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۳۲ش.
شرح اسرار مثنوی: حاجی ملاهادی سبزواری، تهران، ۱۲۸۵ق.
شرح حال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۰ش.
شرح فصوص الحکم، داود قیصری: نسخهٔ خطی بی تاریخ متعلق به حدود قرن دهم، طبع سنگی، تهران، ۱۲۹۹ق.
شرح فصوص الحکم: مؤیدالدین الجندی، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی با همکاری دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱ش.
شرح المثنوی: المسمیّ بروح المثنوی، شیخ اسمعیل حقّی البرسوی (ترکی)، قسطنطنیه، ۱۲۸۷ق.
شرح مثنوی: اسمعیل انقروی (ترکی)، قسطنطنیه، مطبعهٔ عامره، ۱۲۸۹ ق، ٦ مجلد.
شرح مثنوی مولانای روم: محمدولی اکبرآبادی، لکنهو ۱۳۱۲ و ۱۳۱۷ق.
شرح مثنوی شریف: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۸–۱۳۴٦ش.
شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص الحکم: موسوم به تبیان الرموز، ترجمهٔ رئیس العلماء کردستانی، به کوشش محمود فاضل، مشهد، ۱۳٦۰ش.

شرح مقدمهٔ قیصری در تصوف اسلامی: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۸۵ق.
شرح منازل السایرین: کمال الدین عبدالرزاق الکاشانی، به انضمام اصطلاحات و فکوک و نصوص، تهران، طبع سنگی، ۱۳۱۵ق؛ طبع عکسی، ۱۳۵۴ ش.
شرح منازل السایرین: محمود الفرکاوی القادری، قاهره، الاب بورکی، ۱۹۵۳.
صحیح بخاری: امام الحافظ ابی عبدالله محمدبن اسمعیل بن ابراهیم بن المغیرة البخاری، مصر، ۱۳۵۵ق.
صحیح مسلم: امام ابی الحسین مسلم بن الحجاج بن مسلم القسیری النیسابوری، مصر، ۱۳۳۳ق.
عرفان مولوی: دکتر خلیفه عبدالحکیم، (درباب عنوان متن رجوع شود به قسمت لاتینی کتابنامه)، ترجمهٔ احمد محمدی و احمد میرعلائی، تهران، انتشارات شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۲ش.
الفتوحات المکّیّه: محیی الدین ابی عبدالله محمدبن علی المعروف بابن عربی الحاتمی الطائی، مصر، ۱۳۲۹ق.
فرهنگ لغات مثنوی: جلال‌الدین محمدبن حسین بلخی: دکتر سید صادق گوهرین، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ش.
فصوص الحکم: محیی الدین بن عربی، والتعلیقات علیه، ابوالعلاء عفیفی، مصر، ۱۹٤٦.
فصول من المثنوی: ترجمها و قدّم لها عبدالوهاب عزّام، قاهره، ۱۳۵٦ق.
کتاب فیه مافیه: مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳٦۲ ش.
کتاب اللّمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع: امام ابی الحسن الاشعری، ۱۹۵۳.
کتاب المثنوی المعنوی: با کشف الابیات، به اهتمام محمدطاهر، تهران، طبع محمد رحیم خان علاءالدوله، ۱۲۹۹ق؛ بمبئ، ۱۳۱۸ق.
کتاب مثنوی معنوی: شش دفتر به انضمام دفتر هفتم، بمبئی، ۱۳۰۹.
کتاب مثنوی معنوی: از روی نسخهٔ مصحح میرزا ابوالحسن جلوه، با دیباچهٔ میرزا حیدرعلی مجدالادبا متخلص به ثریا، با تعلیقات فرج الله الحسینی، و کشف الابیات طاهربن احمد الکاشانی، خط محمد حسن الجرفادقانی، تهران، طبع سنگی میرزا محمود کتابفروش خونساری، ۱۳۰۷ق.
کتاب مثنوی معنوی: جلال‌الدین محمدبن محمدبن الحسین البلخی ثم الرومی، بعد از مقابله با پنج نسخه از نسخ قدیمه و اهتمام و تصحیح رینولدآلن نیکلسون، لیدن، مطبعهٔ بریل، ۳۳—۱۹۲۳، ۳ مجلد، هر یک شامل ۲ دفتر (مجموع مجلدات هشتگانه شامل ۳ مجلد متن، ۳ مجلد ترجمهٔ انگلیسی و ۲ مجلد شرح ابیات و مشکلات مثنوی به زبان انگلیسی است).
کشف الابیات مثنوی «نیکلسون»: به کوشش دکتر محمدجواد شریعت، اصفهان، ۱۳٦۳ ش.
کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد: لبنان، طبع صیدا.
کلّیّات شمس یا دیوان کبیر: مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ٤٦—۱۳۳٦ ش، ۱۰ مجلد.
گزیدهٔ غزلیات شمس: مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، به کوشش دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، مجموعهٔ سخن پارسی، ش٦، چاپ اول، تهران، جیبی / فرانکلین، ۱۳۵٤ش.
اللآلی المصنوعه فی الاحادیث الموضوعة: جلال‌الدین عبدالرحمن السیوطی، مصر، ۱۳۵۲ق.

لبّ لباب مثنوی: ملاحسین کاشفی سبزواری، با تصحیح و مقدمهٔ سعید نفیسی، تهران، بنگاه افشاری، ۱۳۱۹ش و ۱۳٤٤ش.
لطایف اللغات: فرهنگ لغات مثنوی رومی، عبداللطیف عباسی، لکنهو، ۱۲۹٤ق.
اللمع فی التصوف: ابی نصر السّراج الطوسی، حققه و قدّم له و خرج احادیثه الدکتور عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، مصر، ۱۹٦۰.
اللؤلؤ المرصوع فیما قیل لااصل له اوباصله موضوع: محمدبن ابراهیم قاوقچی معروف به ابوالمحاسن الحنفی الطرابلسی، مصر، بدون تاریخ.
مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ش.
مثنوی جلال‌الدین الرومی: ترجمة و شرح و دراسة محمد عبدالسلام کفافی، صیدا— بیروت، المکتبة العصریه، ۱۹٦٦.
مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی: متن و تعلیقات به کوشش دکتر محمد استعلامی، ۳ دفتر ۳—۱، تهران، ٦۳—۱۳٦۰ش.
مثنوی معنوی: جلال‌الدین محمد مولوی رومی، بولاق، مطبعة عامره، ۱۲٦۸ق.
مثنوی مولوی معنوی: به اهتمام قاضی محمد ابراهیم صاحب با تعلیقات و حواشی منقول از مولانا ایوب و بحر العلوم و دیگران، بمبئی، ۱۲۹۳ق.
مثنویهای حکیم سنائی: باتصحیح ومقدمهٔ محمد تقی مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳٦۰ش.
مجالس سبعهٔ مولانا: به تصحیح احمد رمزی آق یورک و ولد چلبی ایزبوداق، به اهتمام دکتور فریدون نافذبک، با ترجمهٔ ترکی، ۱۹۳۷.
مرآت المثنوی: آئینهٔ قصص و حکم مثنوی مولوی معنوی، قاضی تلمّذ حسین، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق.
مصیبت نامه: شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به تصحیح دکتر عبدالوهاب نورانی وصال، تهران.
معارف بهاءولد: مجموعهٔ مواعظ و سخنان سلطان العلماء بهاءالدین محمدبن حسین خطیبی بلخی مشهور به بهاءولد، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۸—۱۳۳۳، ۲ مجلد.
معارف: مجموعهٔ مواعظ و کلمات سید برهان‌الدین محقق ترمذی به همراه تفسیر سورهٔ محمد(ص) و فتح، با تصحیحات وحواشی بدیع الزمان‌فروزانفر، تهران، ۱۳۳۹.
المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی: رتبه و نظمه لفیف من المستشرقین و نشره دکتور ا.ی. ونسینک، لیدن، ۵—۱۹٦۳.
مغنی المغنی: شامل المغنی ابن قدمه در شرح مختصر خرقی در مذاهب اربعه، و فتاوی الشیعه، تعلیق و تصحیح الامام محمدبن عبدالله البروجردی، ۱۳۹۸ق.
مقالات شمس تبریزی: به تصحیح و تحشیه ومقدمهٔ احمد خوشنویس (عماد)، تهران، ۱۳٤۹ش.
المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم لمحیی الدین بن العربی: شیخ سیّد حیدر آملی، با تصحیح هانری کوربین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۳ش.
المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی: ابوحامد غزالی، بیروت، ۱۹۷۱.
مکاشفات رضوی: شرح مثنوی معنوی، مولوی محمدرضا، لکنهو، ۱۲۹٤ق.
مکتوبات مولانا جلال‌الدین: به تصحیح احمد رمزی آق یورک، با مقدمهٔ ولدچلبی، به اهتمام دکتور

فریدون نافذ بک، آنقره، ۱۹۳۷.
مناقب العارفین: شمس الدین احمد افلاکی، با تصحیحات و حواشی و تعلیقات تحسین یازیجی، آنقره، ۱۹۵۹–۶۱، ۲ مجلد.
منطق الطیر: شیخ فریدالدین عطار، به تصحیح دکتر محمدجواد مشکور، تهران.
المنهج القوی لطلاّب الشریف المثنوی: یوسف بن احمد المولوی، مصر، مطبعة الوهبیه، ۱۲۸۹ق.
مولانا جلال الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌یی از آنها: عبدالباقی گلپینارلی، با ترجمه و توضیحات دکتر توفیق سبحانی، (در باب اصل متن رجوع شود به قسمت لاتینی کتابنامه)، تهران، ۱۳۶۳ ش.
مولانای روم تمثیل کی روشنی‌مین: میرزا مقبول بیگ بدخشانی (به زبان اردو)، جزوه از مجلّهٔ انجمن عربی و فارسی دانشگاه پنجاب، لاهور، ۱۹۶۰–۶۱.
مولوی نامه «مولوی چه می گوید»: عقاید و افکار مولانا جلال الدین محمد مولوی، جلال الدین همائی، تهران، ۱۳۵٤، ۱۳۵۵، بخش اول و دوم (۲مجلد).
نقد متن مثنوی: علینقی شریعتمداری (= مجتبی مینوی)، مجلّهٔ یغما، سال ۱۲، تهران، ۱۳۳۸.
نی‌نامه: رسالهٔ نائیّهٔ مولینا یعقوب چرخی و رسالهٔ نائیّهٔ مولینا جامی، با مقدمه و تحشیه و تعلیق خلیل الله خلیلی، کابل، ۱۳۷۷ق.
ولدنامه: مثنوی ولدی به بحر خفیف، بهاءالدین بن مولانا جلال الدین محمد مولوی، با مقدمه و تصحیح و حاشیهٔ جلال همائی، تهران، ۱۳۱۵ ش.
یادنامهٔ مولوی: (مجموعهٔ مقالات) به مناسبت هفتصدمین سال (کذا) مولانا جلال الدین محمد مولوی، تهران، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۳۷ش.

Abdülbaki Gölpinarli. Mevlânâ Celaleddin, Hayati, Felsefesi, Eserlerindén Secmeler[2], Istanbul, 1952.

——. Máulânâ Sams Tabrizi ile Altmis iki yasinda Bulustu, šark. Mecm. 1959, III.

Afzal Iqbali. The Life and Thought of Rumi, Lahore, 1956.

A.Ahmadian. Shams Tabrizi: Was he an Ismailian? Islamic Culture, 1936.

Ankarali Ismail Rusukhi. Fatih al- Abyat, Istanbul, 1289 (6 Vol.).

Arberry, A.J. Tales from the Masnavi, London, 1961.

Ateš, A. Mesnevi'nin onsekiz beytinin Mânasi, in Fuad Köprulu Armagani, Istanbul, 1953.

Ayala, F. Fuente arabe de un Cuento popular en el Lazarillo, B. R. A. E., XLV, 1965.

Bogdanev, S. The Quatrains of Jalalu - d- din Rumi and two hitherto unknown Manuscripts, J A S B, 1935.

Burguère, F. - Mantran, R. Quelques vers grecs du XIIIe siècle en caractères arabes, in Byzantion XXII, 1952.

Bursali Ismail Hakki. Ruh al Mathnavi, 5 Vols, Istanbul, 1287 AH.

Davis, F.H. The Persian Mystic Jalalud - din Rumi, London, 1907.
Draws, G. W.J. Sjamsi Tabrizi in de Javaansche hagiographie. Tijdschrift voor indische Taal - land, en Volkenkunde. 70. 1930.
Granja, F. Nuevas notas a un episodo del Lazarillo de Tormes. Al - Andalus XXXVI, 1971.
Hakki Konyali, Ibr. Konya Tarihi, Konya, 1964.
Huart, Cl. Konya. la Ville des derviches tourneurs, 1897.
——. Les saints des derviches tourneurs, recits traduits du persan (2 Vol). Paris, 1918-22.
——. De la Valeur historique des memoires des Derviches tourneurs, J A, 1922.
Hilleson. The Source of a Story in Mathnavi, JRAS, 1937.
Khalifa Abdul - Hakim. The Metaphysics of Rumi; A Critical and Historical Sketch, Lahore, 1933, Repr. 1959.
Lazarillo. La Vida de Lazarillo de tormes Y adversidades, Edición de Joseph V.Ricapito, Madrid, 1980.
Meier, F. Der Derwischtanz, Versuch eines Überblicks, in Asiat.Stud., 1954.
Molé, M. La danse extatique en Islam, Les sources orientales, Vol. 6, Paris, 1963.
Nacar - Colunga. Sagrada Biblia, Versión directa de las lenguas originales, Madrid, 1979.
Nicholson, R. A. Rumi, Poet and Mystic. ed. by A.J. Arberry, London, 1950, 1964.
. the Mathnavi of Jalaluddin Rumi, G.M.S. Commentary, Books I-II, 1937, Book III-VI, 1940.
Richter, G. Persiens Mystiker Dschelal - eddin Rumı , Eine Stildeutung ın Drei Vertragen, Breslaw, 1933.
Ritter, H. Das Meer der Seele, Leiden, Brill, 1955.
——. Das Proömium des Matnavi - i Maulavi, in Z D M G, 93, 1932.
——. Philologika XI, Maulana Galaladdin Rumi und sein Kreis, in: Der Islam 26, 1942.
Schimmel, A. Die Bildsprache Dschelaleddin Rumı, 1949.
——. Maulāna Jalalud - dīn Rumi's Story on Prayer, Yadname - ye Jan Rypka , 1967.
——. The Triumphal Sun, A Study of the Works of Jalaloddin Rumi, 1978.

راهنمای یادداشتها

* این راهنما شامل گزیده‌یی از بعض مطالب مهم یادداشتهاست. عدد سمت راست شمارهٔ فصل و اعداد سمت چپ شمارهٔ یادداشتهای همان فصل است.

تاریخ مفصل ایران

بنیادگذار محمدعلی علمی
علمی
انتشارات

دورهٔ دو جلدی ۷۰۰ تومان